



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL
ECUADOR

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA DE ANTROPOLOGÍA

CARRERA DE ANTROPOLOGÍA SOCIOCULTURAL

MONTAÑAS Y SUJETOS

UNA APROXIMACIÓN A LAS CONSTRUCCIONES
SIMBÓLICAS Y SOCIALES DEL ANDINISMO EN EL
ECUADOR

PATRICIO JAVIER AGUIRRE NEGRETE

DIRECTORA: CAROLINA PÁEZ

2013

A la Montaña, lugar que nunca pude habitar.

Con especial agradecimiento a mi directora de tesis Carolina Páez por su ayuda y soporte; a mis informantes y amigos; a Antonio Páez por las horas de discusión.

A mi familia, siempre.

A Sara Madera Gómez, mi cordada de vida.

Lo inefable (aquello que me parece misterioso y que no me atrevo a expresar) proporciona quizá el trasfondo sobre el cual adquiere significado lo que yo pudiera expresar.

Ludwing Wittgenstein, Cultura y Valor, Aforismo 83.

RESUMEN

Las montañas y los sujetos evocan la relación que establecen los agentes sociales con el medio de montaña a través del ascenso a las grandes elevaciones. Esta relación contiene un trasfondo de sentidos y significaciones que lo posibilita; manifestando, generando y proyectando de esa manera un universo simbólico implícito en los distintos escenarios tales como en el relato, las imágenes, el Ethos, la visión del mundo o el imaginario social. La comprensión de este universo se basa principalmente en el estudio a través de la mentalidad corporal, es decir asentando la comprensión, la aprehensión y el análisis a través del cuerpo como una herramienta de investigación. En este trabajo se pretende entender desde cuándo y por qué se ejerce esta actividad, tomando como referente al alpinismo europeo y la visita de científicos y exploradores del viejo continente a los Andes ecuatoriales hasta las nuevas manifestaciones de la actividad en la actualidad. El sustento así como la finalidad del análisis interpretativo es intentar aproximarse a la dinámica social y la construcción semántica del andinismo desde una mirada antropológica, entendiendo a la cultura como una trama compleja de sistemas simbólicos donde se proyecta el accionar humano.

ABSTRACT

Mountains and individuals evoke the relationship established by social partners through mountain ascent of the higher elevations. This relation contains an undercurrent of senses and meanings that enables it; meanwhile manifesting, creating and projecting in that way a symbolic universe implicit in the various scenarios such as story, images, Ethos, world view or social imaginary. The understanding of this universe is based primarily on the study of the mind through body, basing the comprehension, apprehension and analysis through the body as a research tool. This paper tries to understand since when and why this activity is exercised, taking as reference the European mountaineering and the visit of scientists and explorers from the old continent to the equatorial Andes until new manifestations of activity today. The support and purpose of this interpretative analysis is try to make an approach to social dynamics and semantic construction of mountaineering from an anthropological perspective, understanding culture as a complex web of systems where human action is projected.

Índice

INTRODUCCIÓN	7
Antecedentes	8
Planteamiento	13
Objetivos	15
Hipótesis.....	16
Encuadre teórico.....	17
Metodología	22
 PRIMER CAPÍTULO	
Cultura y significación.....	25
1.1 El símbolo y la representación	26
1.2 Poder, verticalidad y ascensión en el universo sagrado	27
1.3 Ethos, oficio y visión del mundo	36
 SEGUNDO CAPÍTULO	
Senderos inhabitables: lugares de imágenes y sentidos.....	38
2.1 La ascensión a la cumbre, ¿un juego profundo?	40
2.2 El alpinismo europeo y el advenimiento del montañismo	45
2.3 Racionalidad y cumbre, los cimientos del ascensionismo en los Andes ecuatoriales	52
 TERCER CAPÍTULO	
El andinismo del siglo XX y el relato como origen	68
3.1 Entrada “oficial” y eventual desarrollo del andinismo en el Ecuador	69
3.2 La imagen, el relato y la primicia del poder	83

CUARTO CAPÍTULO

El horizonte, los límites del andinismo.....96

4.1	La contemplación.....	97
4.2	Ascensión de montaña	98
4.3	El espacio sagrado.....	108
4.4	Los ritos de iniciación.....	117
4.5	Los símbolos de poder y trascendencia	120
4.6	La heroicidad del sujeto	121
4.7	El relato y el lugar del andinismo	125

CONCLUSIONES.....128

BIBLIOGRAFÍA.....132

ANEXOS139

1	Entrevistas.....	139
2	Guía de entrevistas y conversaciones personales.....	141
3	Fotografías e imágenes relevantes	142

INTRODUCCIÓN

Por montañismo se entiende la relación que establece el ser humano con las zonas agrestes de montaña cuya actividad principal se describe bajo el término de ascensión. Esta relación se ejerce a través de normas disciplinarias o valorativas que terminan por definirlo como un modo de vida o bien como *deporte*, ambos aspectos atravesados por el apelativo de *aventura* debido al alejamiento del sector urbano que la ejecución de su práctica exige; también se la ha definido como actividad de *riesgo* por la exposición o factores de accidente que puede acarrear. Esta actividad se alimenta del uso de técnicas, métodos, experiencias apropiadas y estrictas para el tipo de terreno en el que se desarrolla.

En el Ecuador al montañismo se lo conoce con el calificativo de Andinismo, debido a la geografía en la que se desarrolla, en el caso del Ecuador: Los Andes Ecuatoriales¹. Considerados como “fascinantes” por los exploradores, académicos y naturalistas extranjeros de la época colonial, los Andes fueron de sumo interés, no solo en términos de investigación científica sino también con la intención de realizar ascensiones a las altas cumbres, atraídos por el “solemne espectáculo”² que otorga la montaña al sujeto que la contempla. Posteriormente, en la época republicana y con una mayor presencia de personajes locales, siguió manteniéndose este continuum contemplativo que conlleva el esfuerzo de conquistar las cumbres.

De esta manera se fue urdiendo el lugar de la representación de la montaña, regida principalmente por los sujetos que intentan asir su cima bajo el manto ideológico de *conquista*, empresa determinada por ese lugar inhabitable, lejano, misterioso y extraño que comprende la cumbre de una montaña.

La práctica del andinismo en los Andes Ecuatoriales converge en una serie de construcciones simbólicas, las cuales dan lugar a una multiplicidad de sentidos y significaciones que han configurado, constreñido y definido su ambiente social. Este escenario se ha ejercido tanto en el

¹ La cordillera de los andes es la segunda más alta del mundo. El montañismo desarrolla diferencias técnicas a partir de la geografía en la que se practica. Estas técnicas se las puede aplicar no solamente a la cordillera en la que surgieron. Así se puede decir que se sube en estilo alpino (técnica utilizada en los Alpes), una montaña de ocho mil metros (Himalayas).

² A decir de Humboldt al relatar su experiencia en su ascensión al Chimborazo (De Terra, 1956:106).

aspecto físico como en el imaginario, pautando los matices contenidos en el término *andinismo* como una dinámica que abre su espacio a través de símbolos en sus construcciones así como en sus manifestaciones de sentidos.

Estos aspectos, habiendo sido generados por factores históricos y sociales, dan muestra de la importancia de una aproximación al estudio antropológico del montañismo en el Ecuador. Este estudio, siguiendo las consideraciones teóricas de Clifford Geertz, se sustenta en una antropología interpretativa de las expresiones sociales, cuya labor se fundamenta en una ciencia que busca significaciones (2003:20); a la par de entrelazarla con el análisis de los caracteres denominados como sagrados, “verdaderos”, “reales”, “sustanciales”, de lo que Mircea Eliade nombra como “el espacio sagrado”, “la *hierofanía*” (manifestación de lo sagrado) y el “*Axis mundi*” (centro del mundo) (1981:15-18).

Tomando en cuenta este andamiaje teórico, se pretende avistar las formas y contenidos en que se expresa, manifiesta y emprende el andinismo ecuatoriano, mismo que se establece a través del relato tanto textual (narrativo) como visual (imagen), delimitando así un acercamiento al estudio de la configuración social en la multiplicidad de sentidos que expone esta actividad en cuestión. Para lo cual, entre otros aspectos, se tendrá en cuenta los componentes corpóreos como elementos importantes en la comprensión de las montañas y los sujetos, del andinista y su entorno.

ANTECEDENTES

Alrededor de la temática de las montañas en el Ecuador, se han suscitado una serie de controversias y deslumbramientos estrechamente ligados a la posibilidad que supone llegar a la *cúspide* de una elevación considerable, término que no solo incluye el espacio físico de una cumbre sino también la forma en cómo se ha construido su imagen, su anhelo y el lugar interno (espiritual, cualitativo) de quienes pretenden alcanzar una meta, un lugar significativo o importante. De esta manera una cumbre o lo alto de las cumbres puede señalar una actitud, un logro (con todo el peso de la palabra que implica en nuestra sociedad), el fruto de una acción, es decir una virtud consagrada y por ende trascendental en cualquier escenario social (político, económico, personal, etc.)

La ascensión de montaña, tal y como se la conoce hoy en día (el hecho de subir, visitar, explorar un pico de altura), está marcada por el riesgo al que se exponen los sujetos al encontrarse en un ambiente poco o nada controlado. Este riesgo es emprendido gracias al contenido de sentidos que gratifican a los sujetos que se embarcan en este viaje.

A través de este aspecto, el montañismo responde a la gratificación de sentido que conlleva el enfrentamiento del sujeto a espacios indefinidos, desconocidos o peligrosos, en lo que se ha considerado, según Sherry Ortner, como *juego profundo* en los “sentidos de escalar” (1999:6).

Por lo tanto se considera al andinismo como un juego que gratifica de sentido y trascendencia al sujeto que emprende el viaje de la ascensión. Estos sentidos tienen su origen en el alpinismo europeo como el ente que promulgó lo que hoy en día se conoce como ascensionismo (subir a la cumbre de una montaña) y cuya *filosofía* se generó a partir de *conquistar* lo inaccesible o lo imposible.

A pesar de la existencia de algunos datos previos a lo que se ha considerado como el inicio del montañismo en el Ecuador, se sitúa el origen de esta *disciplina* con la llegada de los investigadores, naturalistas y científicos europeos durante los siglos XVIII y XIX, quienes a pesar de la racionalidad a la que suscitaban, fueron habitados por un sentimiento que bien podría considerarse como irracional. Casos como el de los integrantes de la Misión Geodésica Francesa, quienes exploraron varias montañas, siendo el caso más representativo el de La Condamine, quien se había propuesto ascender al volcán Cotopaxi, “desistiendo de ello ya que nadie quiso acompañarlo” (Whymper, 1993:126).

Sin embargo las montañas del Ecuador tomaron mayor importancia con la visita de Humboldt a inicios del siglo XIX, quien realizó lo que se conoce como la primera tentativa de ascensión a una montaña como el Chimborazo, alcanzando una altitud considerable³ e inclusive llegando a considerarse a sí mismo “quien de todos los mortales, había alcanzado el punto más alto de la tierra” (De Terra, 1956:108).

³ En su versión detalla haber llegado a los 19,286 pies de altura (5900 msnm), sin embargo Whymper contrarresta esta información, como se verá en el segundo capítulo, asegurando que únicamente alcanzó los 18,500 pies (5600 msnm).

“En las obras de Humboldt hay frecuentes alusiones al Chimborazo, en las que demuestra hallarse profundamente impresionado por sus aventuras sobre él” (Whymper, 1993:32). Humboldt declaró que el Chimborazo era la montaña más grande del mundo, y dijo que hasta 1820 “se la creía aún la cumbre más elevada sobre la superficie de la tierra” (1993:35).

Ya para finales del siglo XIX, habiéndose suscitado notables misiones de carácter científico, principalmente por parte de alemanes, llega al Ecuador quien es considerado como el mayor exponente del alpinismo en dicho siglo, y, por muchos andinistas contemporáneos, como el primer conquistador del montañismo en el Ecuador: el alpinista inglés Edward Whymper. Las consideraciones que suscita a su alrededor se debieron a que fue el primero en ascender, junto con sus guías italianos y locales, a la mayoría de altas cumbres de los Andes Ecuatoriales como el nevado Cayambe, el nevado Antisana y principalmente el Chimborazo, al que asciende en dos ocasiones y por dos rutas distintas. La particularidad que figura en las ascensiones de Whymper, así como en la de sus predecesores científicos, es que se *contrata* a guías, peones o ayudantes locales, de quienes se tienen a lo mucho tan solo sus nombres.

Ya para los primeros años del siglo XX, se consolida la figura de Nicolás Martínez Holguín, quien funda lo que posteriormente será conocido como *Andinismo*. Durante el primer tercio de dicho siglo, Nicolás Martínez emprende esa actividad *comprometida, continua y sacrificada* que conlleva el montañismo. Realiza lo que oficialmente se conoce como las primeras ascensiones nacionales impulsadas por un ecuatoriano, esto lo determina como una de las figuras que definen e irrumpen no solo el andinismo local sino también el sudamericano.

Ambateño de nacimiento, además de fundar el andinismo en el país lo expande, bautizando algunos picos, impulsando la primera ascensión femenina registrada a una montaña, y lo más importante, utilizando la narrativa y la fotografía como la fuente de expresión y conocimiento de sus propias ascensiones.

Martínez conforma el inicio de aquello que a partir de los años 50 se promueve y consolida como el andinismo local, con la creación de instituciones, la aparición creciente de figuras, *héroes* y *grandes ascensiones*, teniendo como cúspide lo que para finales de la década de los ochenta se asienta en la internacionalización del montañismo ecuatoriano, acontecimiento originado cuando

montañistas locales empiezan a participar en las ascensiones extranjeras, es decir en escenarios como los Alpes y el Himalaya.

A partir de Martínez y a través del relato y la fotografía nacional, los sentidos del montañismo se van tejiendo alrededor del *personaje de montaña*, los aspectos míticos o heroicos que enaltecen a ese sujeto que es capaz de subir a las grandes alturas. Estos espacios llenos de significación y trascendencia, otorgan el sentido a la ascensión, como un hecho sagrado del cual se *extrae* la capacidad de saturarse de aquello que es *cualitativamente diferente, real, verdadero*.

Este aspecto consagra en las décadas del setenta y ochenta a quien es considerado, en el lenguaje del medio montañero contemporáneo, como el principal exponente del andinismo moderno: Ramiro Navarrete, oriundo de San Gabriel (Carchi), es el principal remitente del montañismo en el Ecuador, como expresa la siguiente cita: “Hablar de Ramiro Navarrete es hablar de lo más decidido y visionario de los andinistas ecuatorianos de todos los tiempos” (Stacey, 1994:41).

Desde entonces y hasta nuestros días han ido surgiendo referentes del montañismo, de manera que se mantiene viva esa *llama* como una constancia de la significación que implica adentrarse a ese mundo vertical que es el andinismo.

La fuerza que tomó el andinismo a partir del siglo XX tuvo como consecuencia la conformación de organismos institucionales, encarnados en la Asociación de Andinismo y Excursionismo de Pichincha (AEAP), como la primera agrupación reguladora de las prácticas y la expansión de la actividad. Esta institución nació a partir del movimiento constante de los clubes de montaña que consolidaron al andinismo no solo a partir de la década de los cuarenta, cuando aparecieron los primeros clubes, sino también como un elemento importante que promueve el andinismo en nuestros días.

Hablar de clubes de andinismo es hablar del montañismo como actividad formativa, es decir, como afición. De allí es de donde provienen la mayoría de los montañistas en la actualidad; el club de mayor renombre es el Club de Ascensionismo del Colegio San Gabriel, club que fundó en los años sesenta la primera revista dedicada a las actividades de montaña, así como también el encargado de la planificación y dirección de la construcción de los refugios en las montañas

Cotopaxi y Cayambe.

Como ya se ha dicho, los clubes no solo juegan un papel de formación y de montañismo de afición, también comprenden un papel político y administrativo al conformar la Asociación Ecuatoriana de Andinismo de Pichincha (AEAP⁴). Los clubes, y no solo a nivel de Quito, han sido el cuerpo institucional de esta actividad desde 1945.

Otro de los aspectos importantes en montaña tiene que ver con el factor laboral, reconocemos aquí principalmente a los guías de montaña. Desde un principio los expedicionarios que llegan al país son *guiados* por nativos a las zonas de interés, acompañando a las cordadas de ascensión como personas de apoyo. Para finales de los sesenta y principios de los setenta, destaca la figura de Marco Cruz Arellano, personaje que consolida la imagen de lo que sería después el guía de montaña en el Ecuador.

La montaña en cuanto a su dimensión laboral, entendida sobre todo bajo el área turística, está institucionalizada por la Asociación Ecuatoriana de Guías de Montaña (ASEGUIM), creada en 1990 “cuando los más experimentados montañeros del país se reunieron para crear una organización que agrupe, capacite, profesionalice y legalice la actividad de los guías de montaña en el Ecuador”⁵.

Por consiguiente se puede pensar al andinismo como un espacio complejo, cuyos sentidos son de especial importancia dentro de los imaginarios que se sitúan alrededor de una actividad que a su vez, ha acentuado su dinámica alrededor de una geografía y temporalidad determinadas.

El montañismo abarca diversas actividades⁶. Sin embargo dentro del contexto de este trabajo de tesis, se enfoca principalmente la actividad de ascensionismo vertical en montaña (alta –sobre 5000 msnm-, media –sobre 4000 msnm- y baja –sobre 3000 msnm-), sea en travesía (caminando), escalada en hielo, escalada en roca o escalada mixta (hielo y roca). Manteniendo

⁴ Asociación Escalada y Andinismo de Pichincha es el órgano intermediario entre el Ministerio del Deporte y los Clubes de Montaña.

⁵ El 7 de Julio de 1993, el Ministerio de Bienestar Social de la República del Ecuador aprobó la creación de la Asociación Ecuatoriana de Guías de Montaña a través del Acuerdo Ministerial No. 004085, publicado en el Registro Oficial No. 294, del 13 de Octubre de 1993. En www.aseguim.org. Visitado en mayo de 2011.

⁶ Como caza, pesca, bicicleta de montaña, camping, ski, carreras de aventura y orientación, meditación, etc.

como referencia al término *verticalidad*.

PLANTEAMIENTO

En el Ecuador existen escasas investigaciones sociales sobre el montañismo, muchos de los trabajos realizados son puramente históricos, descriptivos o geográficos⁷. Por esta razón parece relevante un análisis antropológico, de manera que interpretando las lógicas históricas y contemporáneas inmiscuidas en este tipo de actividad, se comprenda una vez más las vías de estructura simbólica y significativa que el ser humano tiende a proyectar e interiorizar en el ambiente que lo rodea.

Se pretende mostrar, a través de esta disertación de tesis, cómo los montañistas personifican la cultura en lugares *inhabitables*, *hostiles* y *precarios*, de igual manera evidenciar los espacios en los que se configuran relaciones de poder, así como ambientes simbólicos y heroicos del montañismo en nuestro país.

La práctica de andinismo está ligada al sentido de verticalidad por el acto de ascenso y descenso que involucra. Este acto se ve determinado por un objetivo en específico que en su generalidad señala una línea que llega a la cumbre⁸. Mientras más difícil sea conquistar o completar esta meta, la montaña o la vía de montaña y el sujeto o los sujetos que la pretendan, adquieren mayor significación y misterio debido a la mitificación que supone este tipo de ascenso: la idea o imaginario del imposible que se quebranta, así como la del heroísmo y la figura representativa de lo sagrado que esta acción conlleva.

Esta dinámica de simbolizaciones, significaciones y sentidos se configuran en un ambiente de prestigio, estatus y reconocimientos hacia, con y por el sujeto o sujetos en cuestión. Estos modos de relacionarse entre los sujetos inmersos en esta disciplina y la de relacionar los símbolos contenidos en su práctica, tienen que ver con un sistema de poder que determina las jerarquías implícitas para definir y catalogar los símbolos, sentidos y significaciones en las cuales se

⁷ Trabajos como CORTI, Nicolás. Los sistemas de información geográfica (SIG) como una tecnología de información y comunicación (TIC) para turismo de alta montaña en el cantón Cayambe. Quito: PUCE, 2010. O el de MARTÍNEZ, Augusto, Contribuciones para el conocimiento geológico de la región volcánica del Ecuador; entre otros.

⁸ Se entiende por línea la ruta o vía, debido a que en montañismo la ruta se señala en una fotografía (de la montaña) a través de una línea, generalmente de color rojo.

desarrolla y proyecta.

Es así que la memoria y las dinámicas de la relación montaña-sujeto-sociedad montañera se desarrollan en un escenario, donde la mitificación y los sentidos de poder que lo subyacen, juegan como hilo conductor principal mediante el cual se dinamiza esta disciplina.

Sin embargo no es una cuestión ligada únicamente a la práctica del poder, el montañismo también implica una relación profunda con esos espacios que involucran una mentalidad corpórea imbuida de sacrificio, dedicación, sufrimiento, angustia y contemplación del espíritu, en cuyo enfrentamiento o Titanomaquia subyace un *tiempo festivo*, un enaltecimiento de la espiritualidad o interioridad del sujeto o los sujetos que obtienen de ese viaje a las alturas. Un viaje tanto en su interior como en lo exterior.

En esa medida, para la presente disertación de tesis, se ha planteado una propuesta investigativa desde las siguientes preguntas: ¿Cuáles son, porqué, y desde cuándo existen las significaciones de ascensión en la actividad montañera?, ¿En qué medida se desarrolla y afecta a las construcciones imaginarias, simbólicas y heroicas de los sujetos, las montañas o las rutas de ascensión?, ¿Cuáles son las relaciones que se extienden para que se den estos sentidos y significaciones?, ¿Cómo interactúan los símbolos ascensionales en el contexto del andinismo ecuatoriano?, ¿Qué, cómo y de qué manera se asimilan y se representan en la interacción social?, ¿Qué lugar ocupan en la antropología el estudio de actividades como el montañismo?, ¿Existen ritos que sobrepongan una visión dominante de manera que posibilite un continuum en sus interacciones sociales?, ¿En qué medida se recrean las relaciones de poder y cuáles son sus manifestaciones y caminos? ¿Cuáles son los escenarios que extienden esta lógica del ascensionismo? ¿Cuál es significado o sentido de subir montañas? ¿Cuál es el lugar (personalmente hablando) de un estudiante de antropología en medio de las montañas? ¿De qué montañas habla este estudiante?

De esta manera se pretende un acercamiento al mundo del andinismo y a los sujetos que lo dinamizan en sus construcciones sociales, desde una visión de estudio antropológico, aunque también apoyado con materiales de teoría y expresión literaria y artística, como elementos que complementan el análisis pertinente.

OBJETIVOS

Objetivo principal:

Determinar y analizar las principales significaciones de la lógica inmersa en esta actividad, como un acercamiento al sentido de las construcciones simbólicas y sociales del andinismo en el Ecuador, tomando en consideración los sentidos ascensionales que poseen los sujetos montañistas a partir de una perspectiva histórica y contemporánea.

Objetivos Generales:

- 1.- Identificar a partir de relatos, tanto visuales como narrativos, desde una perspectiva histórica que va desde la época colonial hasta nuestros días, los principales símbolos y significaciones de la actividad ascensionista en el Ecuador, determinando bajo qué lógica se generan los imaginarios sagrados del escenario físico de la montaña, así como las construcciones de heroísmo de ciertos personajes, y cómo llegan a convertirse en símbolos.
- 2.- Entender el significado de lo que representa la montaña y el andinismo en el sujeto montañista, así como también la figura del mismo sujeto montañista y las finalidades del uso de este calificativo por parte de las personas que realizan esta actividad, definiendo de esta manera las construcciones simbólicas de identidad que existen en los agentes que realizan andinismo, las vías de representaciones que estos tienen y expresan, así como las manifestaciones sagradas en las cuales se desenvuelven.
- 3.- Comprender cómo se configuran las dinámicas y conflictos de los sujetos en torno a los símbolos ascensionales entendidos como manifestaciones y relaciones de poder que se configuran en su entorno.
- 4.- Estudiar las relaciones de poder en cuanto a la institucionalización del montañismo en el Ecuador, reconociendo a las entidades como regidoras, a su vez del sentido del montañismo y de la apropiación de una actividad específica.
- 5.- Realizar una auto-reflexión sobre el proceso de un estudiante de antropología inmiscuido en

el mundo del andinismo, entendiendo los propios lugares corporales de aprendizaje como una relación entre las lecturas antropológicas del andinismo y las lecturas andinistas de la antropología.

HIPÓTESIS

1.- Los principales símbolos y sus significaciones tendrían cuatro etapas, el forjamiento de la *idea* de ascensionismo en los Alpes Europeos, la visión de ascensionismo por parte de científicos y exploradores europeos en sus vivitas al Ecuador en la época colonial hasta el primer tercio de la época republicana (1900), la entrada oficial y el advenimiento del andinismo ecuatoriano hasta los años treinta; y finalmente el eventual desarrollo del andinismo desde 1945 hasta la expresión del moderno montañismo desde los años sesenta hasta el primer decenio del siglo XXI.

2.- Los símbolos que rodean este imaginario estarían relacionados con imágenes de montaña: las líneas que representan las vías o rutas realizadas o por realizar, el nombre de estas rutas, los sujetos fotografiados en el escenario de montaña, la figura de un andinista o montañista famoso o representativo, los instrumentos⁹, así también las experiencias de las cuales parte en la elaboración de sus relatos e imágenes. Todos estos elementos serían a su vez el lugar simbólico del montañista, le acercaría a su lugar ideal: su propia construcción ontológica de *andinista* y por ende su identificación y construcción simbólica. Este ideal tendría que ser socialmente aceptado para su completa satisfacción y consolidación. Estos símbolos se irían adecuando a través del tiempo, y comprenderían los elementos que justifican la actividad de montaña o andinismo.

3.- Las dinámicas sociales ejercidas en el mundo del andinismo estarían configuradas en un ambiente regido por la búsqueda de trascendencia. Este ambiente tendría como manifiesto la búsqueda de un espacio distinto, nuevo, mejor, así como la instauración del prestigio, entendido éste como la aprobación social que refuerza una figura de respeto y admiración. Esta búsqueda

⁹ Los instrumentos van desde pequeños elementos como mosquetones y clavijas, hasta cuerdas y piolet. Este último se clasifica en piolet clásico o de travesía, el cual tiene forma alargada y uniforme, generalmente de entre 40cm hasta 70 o antiguamente 90cm; el piolet tracción o técnico, generalmente curvo, es más pequeño y es utilizado y recomendado para terrenos más empinados (en el lenguaje especialista: técnicos), se lo usa en par, uno para cada brazo; el piolet auxiliar, pequeño y utilizado generalmente como apoyo del piolet clásico.

tendría que ver con la firma o huella que pretende dejar el sujeto en su historia personal y colectiva. Esta *firma* respondería al esfuerzo del sujeto por convertirse a sí mismo en símbolo.

4.- La apropiación y configuración de los símbolos en el andinismo estarían atravesados por una serie de normativas constitutivas, las cuales se elaborarían desde una perspectiva de socialización en términos de jerarquía, regida según los aspectos que fijarían dicha posición.

5.- El cuerpo en el campo de la investigación es asociado como un medio de aprendizaje, desde el cual se establecería una relación entre la experiencia antropológica y la experiencia deportiva.

ENCUADRE TEÓRICO

Para la realización de esta investigación se ha dialogado con tres tipos de literatura dentro del quehacer antropológico que sirvieron para los respectivos análisis con miras a la consecución de los objetivos y la constatación de las hipótesis.

En primer lugar se han esbozado los entendimientos teóricos de la cultura pertinentes a la investigación con el propósito de cobijar todos sus matices y entradas. En segundo lugar se ha referido al símbolo y sus diferentes manifestaciones dentro del campo de investigación como los pilares que sostienen la configuración de este mundo vertical. Finalmente, en tercer lugar, se vincula la experiencia simbólica de la montaña y el espacio institucionalizado, abordando la concepción de *ethos* y el código ético que se promulga en el andinismo.

Para Geertz el concepto de cultura “es esencialmente un concepto semiótico” (2003:20), entendida como una ciencia interpretativa en busca de significaciones. “Lo que busco –dice Geertz- es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie” (2003:20). El ser humano por lo tanto es “un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido” (Geertz, 2003:20). Por ende, para Geertz el análisis consistiría en “desentrañar las estructuras de significación (...) y en determinar su campo social y su alcance” (2003:25).

Pensada de esta manera, la cultura no sería entendida como una entidad, “algo a lo que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o

procesos sociales” (2003:27), sino como un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa” (Geertz, 2003:27).

Marc Augé entiende de una manera similar lo anteriormente señalado, dando a la postura de la etnología una función integradora de la cultura: “Cuando los manuales antropológicos recuerdan la necesidad de que el etnólogo practique tanto la observación participante como el alejamiento – tantas maneras de situarse en el interior o en exterior del objeto estudiado-, no hacen otra cosa que reconocer, fuera de los argumentos propiamente metodológicos, la diversidad de culturas y la universalidad de la cultura” (1987:77).

De esta manera se puede comprender a la cultura como un documento activo y público, afirmando la conducta humana como acción simbólica, en la multiplicidad de sentidos y significaciones que pueda representar, y considerando la universalidad de esta acción simbólica en el sentido íntimo y específico que ella mismo va tejiendo y dinamizando. Ahora bien, ¿cómo definir aquí al universo simbólico?

Para Norbert Elias el mundo simbólico tiene una función representativa (1994:152), “son medios de orientación, comunicación y formas de pensamiento” (1994:171), “lo abarca todo, lo mismo que el espacio y el tiempo” (1994:153).

Como expone la siguiente cita: “Por símbolo ha de entenderse aquí toda energía del espíritu en cuya virtud un contenido espiritual de significado es vinculado a un signo sensible concreto y le es atribuido interiormente” (Cassirer, en Garagalza, 2002:72), sirviendo “a los humanos como medio de comunicación e identificación” (Elias, 1994:90).

Para Rueda el simbolismo “expresa todo el psiquismo, y especialmente lo afectivo” (1993:19); en el símbolo existe una revelación, “algo aparece, se manifiesta, se quita, en cierta medida, un velo (re-velar)” (1993:21). Un símbolo está saturado de espiritualidad, condensado de significación, espacio donde el ser humano “reacciona con su mente y su corazón. Une su vivencia al mensaje, y lo recubre de un halo especial” (1993:20). Según Rueda “acercarse al símbolo es encontrarnos a nosotros mismos en lo más profundo de nuestro ser” (1993:25).

El símbolo, al estar cargado de significación, es común para quienes lo revelan, emplean,

expresan. El sentido es atribuido en un sistema de reconocimiento social en el cual es empleado. De manera que, si hablásemos en el caso particular de un sujeto en relación a una alteridad en la cual interactúa, “El significado de una acción para el actor está codeterminado, como norma, por el significado que puede tener para otros” (Elias, 1994:93). Es decir que todo debe ser captado desde el lugar en el que se pronuncia y al lugar al que va, entretejiendo los elementos de la interacción y la aprehensión en la vida social.

El elemento básico de la siguiente investigación, tiene que ver con el espacio sagrado contenido en el mundo del andinismo, la manera o las vías por las cuales encuentra su escenario, su manifestación; entender cómo el mundo simbólico, a través de lo sagrado y lo profano, irrumpe en la vida humana, donde “Lo real, que estaba encerrado en sí, se raja, se abre, se desdobra y redobra generando símbolos, máscaras, imágenes, palabras, conceptos, ideas e ideales” (Garagalza, 2002:56).

Mircea Eliade nombra “hierofanía” a la manifestación de lo sagrado, desde la “hierofanía más elemental (por ejemplo, la manifestación de lo sagrado en un objeto cualquiera, una piedra o un árbol) hasta la hierofanía suprema, que es, para un cristiano, la encarnación de Dios en Jesucristo, no existe solución de continuidad. Se trata siempre del mismo acto misterioso: la manifestación de algo «completamente diferente»” (1981:10).

El espacio sagrado es un espacio no homogéneo, presenta roturas, escisiones. Los otros espacios son los no consagrados, son lugares *amorfos*, carentes de estructura y consistencia. El espacio sagrado es un lugar *significativo*, que lo distingue de “la extensión informe que le rodea” (Eliade 1981:15), indicando el eje por el cual el ser “religioso” (en palabras de Eliade), ubica su propia existencia, revelando “un «punto fijo» absoluto, un «Centro»” (1981:15). Este punto fijo, o más bien su descubrimiento, es equivalente “a la Creación del Mundo” (1981:16).

Este espacio también deviene en términos de poder, “lo *sagrado* equivale a la *potencia* y, en definitiva, a la *realidad* por excelencia” donde el hombre religioso desea “profundamente *ser*, participar en la *realidad*, saturarse de poder” (Eliade, 1981:11).

Norbert Elias, a través de las representaciones simbólicas del lenguaje, brinda una importante

definición de la función reguladora que ejercen las relaciones de poder dentro de una sociedad determinada, donde el plano simbólico juega un papel considerable en matices emotivos y valorativos así como en “la forma de regularización general” (1994:92).

Adentrándonos en el plano del andinismo, el elemento primordial que lo caracteriza es la dimensión vertical de la ascensión. Para Eliade, la noción de verticalidad implica una connotación celestial, lo cual es un elemento simbólico que manifiesta un sentido inherente: “Ningún mundo es posible sin la verticalidad, y esta dimensión, por sí sola, evoca la trascendencia” (1981:79).

La verticalidad genera un vínculo entre el Cielo y la Tierra, esta comunicación “se expresa indiferentemente por cierto número de imágenes relativas en su totalidad al *Axis mundi*: pilar (cf. la *universalis columna*), escala (cf. la escala de Jacob), montaña, árbol, liana, etc” (Eliade, 1981:24). El *Axis mundi* revela un eje cósmico, es decir hace evidente esa realidad verdadera.

La montaña es esa imagen que se instaura como el vínculo entre el *Cielo* y la *Tierra*, es un lugar “que transfieren al sujeto a una “región pura”, y por ende “trasciende el mundo profano” (Eliade, 1981:27).

Es así que aquello que “está «en lo alto», lo «elevado», continúa revelando lo *trascendente* en cualquier contexto religioso”, donde ese “simbolismo celeste impregna y sostiene a su vez multitud de ritos (de ascensión, de escalada, de iniciación, de realeza, etc.), de mitos (el Árbol cósmico, la Montaña cósmica, la cadena de flechas que une la Tierra con el Cielo, etc.), de leyendas (el vuelo mágico, etc.)” (Eliade, 1981:78).

La montaña por ende es un “«Centro» donde se efectúa la comunicación con el Cielo, y ésta constituye la imagen ejemplar de la trascendencia” (1981:79), constituyéndose como “un símbolo del Universo” (1981:94).

El símbolo es captado por el ser humano en su totalidad íntegra, es decir que lo intuye o lo concibe sea consciente o inconscientemente, como explica Eliade: “lo *sagrado celeste* permanece activo a través del simbolismo. Un símbolo religioso transmite su mensaje aun cuando no se le capte *conscientemente* en su totalidad, pues el símbolo se dirige al ser humano

integral, y no exclusivamente a su inteligencia” (Eliade, 1981:79).

Si bien Eliade basa su estudio en el campo religioso, considero pertinente el uso de los conceptos que trabaja alrededor de aquello que denomina como el espacio posible de la realidad por excelencia, donde el ser humano en sí, no solamente el ser religioso, participan de esa efervescencia de la realidad en su esplendor mítico.

El esfuerzo por la trascendencia es una actitud que toma el sujeto ante el mundo al que se enfrenta, pudiendo ésta establecerse bajo el término de *heroicidad* que, como se verá, puede estar enmarcada por elementos como la muerte y el peligro en tanto que la verticalidad anuncia también una posible caída. En montañismo, la caída involucra un peligro a la vida; en el mundo simbólico al que se recurre, la caída pone en juego la trascendencia.

Para Durand “La ascensión constituye el *viaje en sí*, el viaje imaginario más real de *todos* con que sueña la nostalgia innata de la verticalidad pura” (2005:134). Esta simbolización de lo alto se exalta en el sujeto a través de la apropiación de los elementos que componen la heroicidad, la trascendencia. Es, de esta manera, que el sujeto busca devenir en un sujeto mítico, asiéndose del relato o discurso que da evidencia del exaltamiento, consagrando el Centro del Mundo para finalmente ser él mismo quien se convierte en una manifestación de lo sagrado.

El sujeto es un sujeto en búsqueda de poder y trascendencia. El rito, la ascensión, es el elemento de consagrar el encuentro ansiado de ese espacio fantástico y heroico, saturarse así mismo del aspecto mítico que involucra el lugar sagrado al que se adentra. El diálogo que se establece entre él mismo y la verticalidad, da cuenta de la capacidad que tiene el sujeto de enmarcarse en el mundo sagrado, de llenar su cuerpo y alma de ese elemento real verdadero.

La montaña es el elemento fuera del mundo profano, es un espacio y tiempo distintos, es esencial, sagrada, trascendental. El sujeto emprende una “danza” al adentrarse en ese espacio-tiempo, abre una suerte de fiesta, que a decir de una cita de Galagarza, se genera a partir de una “titanomaquia”, un enfrentamiento con el titán (la montaña), y evoca la fiesta por la significación que este enfrentamiento acarrea, la “danza” de “penetrar en el cielo sin despegarse de la tierra” (2002:19).

Este mundo tiene y proyecta una constitución de valores y visiones, que pueden comprenderse a partir del término Ethos, el cual, según Geertz, tiene que ver profundamente con la acción humana donde se expresan su mundo interno, el “carácter y calidad de su vida” (1997:52), y donde se proyecta su visión del mundo.

Así también la normativa de su *funcionalidad* moral o ética, que, siguiendo a Waquant, se puede entender a través de la palabra “oficio”, donde se mantienen pautas y reglas que influyen y proyectan el comportamiento al interior de una actividad específica, y ha denominado como “código ético” (2004:139).

Así también, siguiendo la misma línea de Waquant (reflejada en todo su libro, “Entre las cuerdas”), se ha tomado en cuenta la mentalidad corporal, es decir, el cuerpo como un elemento de análisis etnográfico, a través del cual se comprende y se da luz a las implicancias de una actividad comprometida con el aspecto físico y todo lo que representa el *esfuerzo* y la *consolidación* de una actividad que reclama el *esfuerzo físico*.

METODOLOGÍA

El sujeto, o bien el *agente social*, es, “ante todo, un ente de carne, nervio y sentidos (en el doble sentido de sensual y significado), un ser que sufre y que participa del universo que le crea y que por su parte, contribuye a construir con todas las fibras de su cuerpo y su corazón” (Waquant, 2004:15). El principal aspecto de esta investigación es entender las dinámicas sociales del andinismo a partir del aprendizaje del cuerpo, es decir a través de una mentalidad corporal. Esto se ha establecido así debido a que esta actividad implica la participación exclusiva, detallada y expuesta del cuerpo, Por lo tanto, el cuerpo se establece como la principal herramienta metodológica que ha develado la posibilidad de esta investigación. Con lo cual pretendo problematizar principios clásicos de la Antropología como son la observación participante, el concepto de *cuerpo* de Wacquant, y las relaciones con el otro.

Se ha puesto un especial énfasis en las fuentes históricas halladas en los relatos y narraciones de los agentes científicos y exploradores del siglo XIX; así también se incluye una revisión bibliográfica que involucra artículos de revistas, periódicos, libros biográficos, libros

especializados en el tema (técnicos), enciclopedias, libros de fotografía y literatura, gracias a los cuales se ha logrado complementar un análisis profundo sobre las representaciones y las relaciones simbólicas en el andinismo.

Se parte de una experiencia de casi 7 años en la práctica de esta disciplina, con la que cuenta el investigador. Sin embargo esta experiencia está acompañada de un exhaustivo trabajo de campo comprendido desde junio de 2011 hasta febrero de 2013, donde se incluye la vivencia personal de subir montañas, los ambientes de *refugio* así como las dinámicas suscitadas al interior de los clubes.

Se realizó entrevistas tomando en consideración la variedad de personas que practican andinismo, tales como personas mayores a 60 años, montañistas profesionales, aficionados y mujeres andinistas, así como también historias de vida. En algunos casos se ha suplantado la identidad como un medio de protección tanto de las personas citadas cuanto del investigador. Se ha incluido también material visual en la sección de anexos, como fotografías del investigador, gráficos encontrados en revistas, recortes de periódico, etc.

El presente trabajo pretende primeramente plantear el sustento teórico, fundamentado en las consideraciones del concepto de cultura en antropología así como el valor del análisis y la interpretación. En el segundo capítulo se describe el porqué considerar al andinismo como un juego profundo, mostrando los antecedentes que han forjado el mundo del andinismo, partiendo de un supuesto lugar de origen y cómo se fue estableciendo en el ámbito nacional.

En el tercer capítulo se explica el eventual desarrollo y cómo actualmente se describe al protagonismo de esta disciplina por parte de sus instituciones y agentes referenciales, así como las maneras y los lugares donde existe y persiste el andinismo. Finalmente, en el cuarto capítulo, se realiza el análisis de la actualidad del montañismo a través de la experiencia personal en el trabajo de campo y, sobre todo, como una postura y visión del sujeto que la realiza.

El principal planteamiento del trabajo, a través de una visión tanto histórica como moderna, presenta una propuesta sobre el sentido que dominó el montañismo en los siglos pasados, así como su vigencia y sus cambios en la actualidad, concluyendo que su lugar es un escenario de

narrativas y formas visuales, y finalmente el porqué de la importancia de un estudio antropológico sobre el tema del sujeto y la montaña.

PRIMER CAPÍTULO

CULTURA Y SIGNIFICACIÓN

El ser humano teje su universo a partir de significaciones y sentidos. Confiere al mundo y por ende a sí mismo las formas imaginarias que moldean su visión y comportamiento. La cultura es, dentro de esta perspectiva, el escenario donde se diseminan e interactúan los caracteres semánticos por medio de una relación íntima, específica entre el significado y el signo. Esta relación, conocida bajo el término de representación, es una presencia inherente en el ser humano, inseparable de su constitución social, cultural, humana.

Siguiendo a Clifford Geertz, la cultura representa esa inmersión constante que lleva al ser humano a elaborar partituras de significación que funden su espacio y comportamiento. Desde allí que el concepto de cultura sea un componente esencialmente semiótico (2003:20).

Geertz considera al análisis de la cultura como una ciencia interpretativa, cuya característica primordial radicaría en sumergirse, adentrarse en constantes búsquedas de significaciones mientras su finalidad es la explicación de los elementos, sus expresiones e interacciones. (2003:20).

El estudio antropológico para Marc Augé, comprende adentrarse al sentido íntimo, específico, expresivo de una sociedad. Tal estudio no haría sino reconocer la universalidad de la cultura en sus diversas manifestaciones, entendiendo que ninguna sociedad, por diferente que pueda ser, está desprovista de sentido alguno. Retrata una universalidad de lo humano presente en todas sus expresiones; su componente íntimo es el componente significativo asignado a un elemento social en juego, sentido que toda su estructura cultural comparte (1987,77:78).

Tanto Augé como Geertz intervienen desde un mismo fulcro imprescindible en su propuesta etnológica: los símbolos. Es entorno a la simbología que los componentes semánticos toman forma en base a la fuerza de representación que poseen los elementos simbólicos. Es de esta

manera que Geertz define al esfuerzo interpretativo de la cultura como el “análisis de sistemas de interacción de símbolos” (2003:27).

La cultura en tal consecuencia conceptual no podría ser simplificada como una entidad, o bien como un conjunto de instituciones reguladoras o procesos sociales. El análisis pertinente de la cultura no sería sino el de englobar, contextualizar y analizar todos sus aspectos constitutivos, sus fenómenos y representaciones de manera inteligible, exhaustiva; en palabras de Geertz “densa” (2003:27).

La construcción simbólica de una sociedad específica, desde la reflexión teórica de Augé, no podría reducirse a determinarla como una “expresión” propia, nativa, cercando una diferencia tajante entre un “adentro” y la observación alejada, ajena, que instaura un “afuera”. Tal posición conduciría, a quien la analiza, hacia una interpretación especular del simbolismo. Lo que entiende Augé es el hecho y la importancia de conducir el estudio al sentido íntimo y específico que la sociedad en cuestión constituye, “susceptible de diversificarse en múltiples relaciones de significación y restricción” (1987:77-78).

La cultura, dentro de estos términos, sería entonces esa urdimbre de componentes simbólicos en constante interacción, donde cada sociedad establece sus espacios propios, sus centros y significados. La cultura es esa trama compleja de sistemas simbólicos donde el ser humano se desenvuelve potenciando su ser social y cultural. Es un documento activo, público, en el cual se afirma la conducta humana como acción simbólica, en su universalidad de diversas manifestaciones representativas, como menciona Geertz, “la cultura es pública porque la significación lo es” (2003:25).

1.1 EL SÍMBOLO Y LA REPRESENTACIÓN

Como se ha sustentado anteriormente, la huella principal del mundo simbólico está sostenida por su función representativa. Dicha función se ha establecido en el universo sociocultural como un escenario de comunicación e identificación. Los símbolos, como sustenta Elias, “son medios de

orientación, comunicación y formas de pensamiento” (1994:171), están entrelazados en los límites del entorno social, atravesándolo, fijando sus partes como un lienzo que “lo abarca todo, lo mismo que el espacio y el tiempo” (Elias, 1994:153).

El mundo simbólico y el espacio social se manifiestan claramente en la regularización social. Según Elias (1994:35) tal regularización se define cuando los miembros de una misma sociedad identifican las mismas pautas sonoras (fonemas en interconexión) con el mismo sentido correspondiente, de manera que los símbolos representan el objeto de conocimiento al cual se están refiriendo.

Un símbolo en particular tiene una carga de significación común para quienes lo emplean. El sentido, de esta manera, es atribuido en un sistema de reconocimiento social donde el “significado de una acción para el actor está co-determinado, como norma, por el significado que puede tener para otros” (Elias, 1994:93). Todo debe ser captado desde el lugar en el que se pronuncia y el lugar al que se dirige, como puntadas que entrelazan los elementos de la interacción y la aprehensión en la vida social. Como bien declara Garagalza: “Por símbolo ha de entenderse aquí toda energía del espíritu en cuya virtud un contenido espiritual de significado es vinculado a un signo sensible concreto y le es atribuido interiormente” (2002:72).

El universo simbólico nos atraviesa, nos compone plenamente; se integra al mundo real dotándolo de formas significativas duales en constante movimiento y diversificación. Garagalza (2002:56) lo define como una irrupción, un resquebrajamiento de la realidad que estaba opacada en sí misma:

Se raja, se abre, se desdobra y redobra generando símbolos, máscaras, imágenes, palabras, conceptos, ideas e ideales en los que se hace presente (representándose al tiempo que se institucionaliza) con lo que se establece la diferencia entre lo sagrado y lo profano, lo interior y lo exterior, el mensaje y el medio, el sentido y el texto, abriéndose una tensión (insuperable) entre esos dos polos opuestos, <<una herida>> que está a la base de todo desarrollo o despliegue cultural (es decir, humano) (2002:56).

Aquí encontramos un componente esencial: la polaridad se establece en el tiempo y el espacio,

entre lo que se denominaría como sagrado y profano, siempre a partir de esa ruptura o herida que se asienta en la realidad.

Para Eliade, la presencia de la realidad se funda desde el momento en que esa ruptura se hace presente en la vida humana a partir del simbolismo y está estrechamente ligado a la existencia de lo sagrado, de esa “realidad por excelencia” (1981:11). Para este autor, el espacio sagrado es un espacio ontológico, saturado de *ser*, donde el sujeto que participa en él vive “realmente” (1981:11).

El espacio sagrado, real, se asemeja a la irrupción del universo simbólico del que habla Garagalza. Para Eliade el espacio sagrado no es homogéneo, tiene roturas y escisiones, se diferencia de los otros espacios profanos, los no significativos, los sin estructura o consistencia a los que Eliade (1981:15) define como “amorfos”; por lo que el mismo autor le otorga una característica especial al espacio sagrado: su uniformidad. Lo demás es una extensión informe que está a su alrededor. El espacio sagrado por contar con una “estructura” y “consistencia” es el único real, lo “que existe realmente” (1981:15).

Esta consistencia presente en la existencia del espacio sagrado, o más bien en su revelación, es lo que posibilita una orientación dentro del mundo profano, “caótico”, homogéneo. Es a partir del espacio sagrado que se funda un “punto fijo”, se establece un centro, un eje donde la existencia pueda tomar fuerza, “conciencia”. Participar de este “punto fijo” es participar del lugar en donde se puede vivir realmente (Eliade, 1981:16).

Sea que se defina como un evento que transgrede la realidad o bien como un elemento que se manifiesta como lo único real, lo que nos sugiere el universo simbólico es su capacidad de diferenciarse en el tiempo y el espacio, como una constitución que evoca un contraste, una construcción que va urdiendo sentidos y significaciones en el medio en el que participa, configurando el espacio social y por ende a los sujetos que lo conforman. Lo que muestra es una manifestación “cualitativamente diferente” (Eliade: 1981:18).

1.2 PODER, VERTICALIDAD Y ASCENSIÓN EN EL UNIVERSO SAGRADO

El territorio que se destaca “del medio cósmico circundante”, aquello que es “completamente diferente”, “verdadero”, ha sido expresado por Eliade bajo el término de *hierofanía*. El autor lo define y contextualiza como la revelación de “un «punto fijo» absoluto, un «Centro»” (1981:15).

La revelación de este espacio, de ese centro verdadero que actúa como el fulcro de lo sagrado, adquiere un valor existencial para el sujeto (o los sujetos) que participa de él. Este territorio, esta expresión sagrada, transmite o proporciona una fuente de orientación, poder y trascendencia. Para Eliade “El descubrimiento o la proyección de un punto fijo —el Centro— equivale a la Creación del Mundo” (1981: 15-16).

Toda manifestación de lo sagrado está determinada por lo que Eliade denomina como “potencia”, entendida ésta como “a la vez realidad, perennidad y eficacia” (1981:11), tres componentes que demuestran la fuerza del contenido cualitativo en la manifestación de lo sagrado. El término, “potencia”, podría bien tener cierta afinidad con el término “poder”. Según Eliade, esta afinidad se hace presente por el deseo del hombre religioso de adentrarse y participar de la “realidad verdadera”, ser en ese espacio diferente, “saturarse de poder” (1981:11).

De esta manera el espacio sagrado estaría cubierto bajo el manto del *poder*. Por *poder* aquí se entendería la capacidad que satura al sujeto por participar de ese lugar distinto que se distingue como una “realidad verdadera”, ya que este territorio, calificado como real, perenne y eficaz, devela una dimensión que otorga “poder” al sujeto que se adentra en él, convirtiendo al individuo en un ser *cualitativamente diferente*.

Para hablar de *poder* en términos sociales se debe tomar en cuenta la estructura de una sociedad. Implicando la connotación de las relaciones de poder como resultado de las interacciones establecidas por los elementos de un grupo determinado. Estas relaciones de poder responden a un papel preponderante en el universo simbólico, ya que al ser considerado a este universo como un ente de comunicación y representación al interior de una cultura, las relaciones de poder lo regularizan y cubren de matices en sus propias expresiones como, por ejemplo, el control mismo de las relaciones de poder. De esta manera puede decirse que las significaciones y sentidos

internalizados en el universo simbólico están en constante participación compleja al interior de una sociedad (Elias, 1994:92).

Tomando en consideración a Elias y a Eliade, el espacio sagrado (el lugar que es cualitativamente diferente, real) representa una región que otorga al sujeto o a los sujetos que se adhieren a él, la potencia, el poder, es decir la capacidad de ejercer, en la esfera social circundante, las funciones correspondientes en las interacciones de jerarquía y por lo tanto a la regularización y control de dichos espacios. Ahora bien, ¿de qué manera se enraíza aún más el aspecto de las relaciones de poder en el contexto teórico que se pretende seguir?

Un elemento importante que Eliade señala en su estudio simbólico es la noción de verticalidad. Esta noción da cuenta, en primera instancia, de una connotación cósmica en tanto que implica una conexión entre el cielo y la tierra; para Eliade, la noción de verticalidad tiene una carga celestial, su simbología expresa principalmente una comunicación con el *Cielo*. Según el autor mencionado, “Ningún mundo es posible sin la verticalidad, y esta dimensión, por sí sola, evoca la trascendencia” (1981:79).

Esta “comunicación con el Cielo” se expresa indiferentemente por cierto número de imágenes relativas en su totalidad al *Axis mundi*: “pilar (cf. la *universalis columna*), escala (cf. la escala de Jacob), montaña, árbol, liana, etc.” (Eliade, 1981:24). Este vínculo revela el sentido de la ascensión donde la verticalidad apunta a poseer o asir el espacio sagrado, el eje cósmico, el centro del mundo.

Para Durand “La ascensión constituye el “viaje en sí”, el “viaje imaginario más real de todos” con que sueña la nostalgia innata de la verticalidad pura, del deseo de evasión al sitio híper, o supra, celeste” (2005:134). Esta simbolización de lo alto y por ende de la trascendencia, da lugar a un proceso de “agigantamiento” o “divinización” que inspira toda ascensión y altitud. Citando a Bachelard, Durand coloca esta actitud bajo el término de “contemplación monárquica”:

La contemplación de desde lo alto de las cimas da la sensación de un repentino dominio del universo, La sensación de la soberanía acompaña naturalmente los actos y las posturas ascensionales. Lo que hace comprender en parte por qué el Dios celestial es asimilado a un soberano histórico o legendario (2005:142).

De esta manera lo *sagrado celeste* permanece activo a través del simbolismo. La Montaña se presenta, en este sentido, como una entidad cósmica: “figura entre las imágenes que expresan el vínculo entre el Cielo y la Tierra; se cree, por tanto, que se halla en el Centro del Mundo” (Eliade, 1981:25). La montaña “es un símbolo del Universo” (1981:94), un elemento comunicador entre dimensiones que implican una relación cargada de trascendencia:

En efecto, en múltiples culturas se nos habla de montañas semejantes, míticas o reales, situadas en el Centro del Mundo: Meru en la India, Haraberezaiti en el Irán, la montaña mítica «Monte de los Países» en Mesopotamia, Gerizim en Palestina, denominada por otra parte «Ombligo de la Tierra». Habida cuenta de que la Montaña sagrada es un Axis mundi que une la Tierra al Cielo, toca al Cielo de algún modo y señala el punto más alto del Mundo, resulta que el territorio que la rodea, y que constituye «nuestro mundo», es tenido por el país más alto (Eliade, 1981:25).

Un ejemplo claro es la tradición israelita donde se menciona que Palestina, al ser el país más elevado, no quedó inmerso a causa del Diluvio. O la tradición islámica que considera como el punto más elevado de la tierra al Ká'aba, ya que la estrella polar da testimonio de que se localiza frente al centro del cielo (Eliade, 1981:25).

Para Eliade, estas creencias dan testimonio de un sentimiento “profundamente religioso: «nuestro mundo» es una tierra santa *porque es el lugar más próximo al Cielo*, porque desde aquí, desde nuestro país, se puede alcanzar el cielo; nuestro mundo, según eso, es un «lugar alto»” (1981:25), es decir, la cima de La Montaña Cósmica.

Dentro de este aspecto místico, Eliade nombra varios ejemplos sobre la asimilación de los templos religiosos a las “montañas cósmicas”, así como su función de comunicar el cielo con la tierra: “los propios nombres de las torres y de los santuarios babilonios dan testimonio: se llaman «Monte de la Casa», «Casa del Monte de todas las Tierras», «Monte de las Tempestades»” (1981:26).

Otro ejemplo sería el Zigurat, descrita como una montaña cósmica de siete pisos que representaban siete cielos planetarios, al escalarlos el Sacerdote llegaba a la cima del universo. Así también Eliade nombra al templo de Barabudur en Java, edificado como una montaña

artificial, escalarlo implica un viaje “extático al centro del Mundo” donde el peregrino se adentra a una “región pura”, trascendiendo el mundo profano, contemplando el universo. (1981:27)

Lo elevado es irremediamente la capacidad de nombrar la trascendencia y la contemplación monárquica. Todas sus formas, encarnadas en una multitud de ritos como la ascensión, la escalada, la cumbre, etc., así como las innumerables construcciones de mitos y leyendas que se describen a su alrededor, develan la significación y la importancia que implica “la imagen ejemplar de la trascendencia” (Eliade, 1981:79), elemento que hace de centro y eje de la exaltación que confiere el Axis mundi. Por lo tanto, entendida en su generalidad de símbolo, de elemento comunicador entre el cielo y la tierra, La Montaña sería un elemento fundamental de poder.

Hasta aquí se ha tomado en consideración la importancia cualitativa de la Montaña cósmica sin embargo existe un componente previo que ubica la acción del sujeto frente a la montaña y que apenas se ha mencionado, se trata del término *ascensión*. La ascensión a los lugares trascendentes implica riesgos, siendo el más importante, aquel donde entra en juego directo la vida: el peligro de la muerte. ¿Podría la muerte, que está presente dentro de los términos de ascensión, involucrarse dentro de este juego significativo de trascendencia?

Para Garagalza “Los símbolos tienden a agruparse en torno a esquemas dinámicos formando ciertas <<constelaciones>> y a su vez estas <<constelaciones>> van convergiendo hasta delimitar tres grandes tipos de estructuras: las heroicas (o esquizomorfos), las místicas (o antifrásicas) y las sintéticas (o dramáticas)” (2009:95).

La región heroica, dice Garagalza, tiene como dominio la capacidad de abstracción y distinción, así como al principio de no contradicción. Aquí la imaginación tiene una función “polémica”, debido a que se apoya sobre la acentuación o exageración de la diferencia entre las imágenes contrarias instaurando así una visión dualista. En esta región se afronta la instancia de la temporalidad separando los componentes positivos de los negativos, proyectando los primeros sobre un más allá temporal, quedando los últimos como la significación propia del devenir (Sino) “que está irrevocablemente abocado a la muerte” (2001:95).

Lo que provoca que, en términos ascensionales, los aspectos positivos de la región heroica se proyecten hacia un más allá temporal tiene que ver con el impulso de vencer y contraponer la angustia de las tinieblas con los símbolos de la luminosidad. El terror de la caída es compensado por el deseo ascensional que dirige la lucha contra la atracción del abismo, “Se trata, pues, de una huida de este mundo <<impulsada>> por el deseo de eternidad.”, donde “el mero hecho de figurar un mal (o de representar un peligro, de simbolizar la angustia) es ya un modo de domesticarlo o conjurarlo y encierra un esbozo de eufemización”. Y es cuando “el terror ante el abismo se carga”, se satura “de fascinación (a vencer)” (Garagalza, 2002:96).

El resultado de esta fascinación a vencer es el poder debido a los sentidos inmersos de trascendencia que involucra la ascensión. Lo que simboliza el acto vertical es el deseo de sobrepasar la muerte: “Llegué al cielo, soy inmortal” (Durand, 2005:133). Pero no se trata solamente del poder, implica también un componente de valor axiomático, tanto desde una perspectiva corporal como espiritual.

En este sentido, según Durand, los símbolos ascensionales son definidos bajo el término de metáforas axiomáticas, de las cuales convergen los conceptos de verdad, así como los valores “elevados” que son movidos por las imágenes que representan la ascensión. Son axiomáticas en la medida en que el ser humano sitúa su posición corporal a partir de una estructura dominada por la verticalidad, de manera que es un componente inseparable de su naturaleza y equilibrio corpóreo (2005:133). Por lo tanto se puede afirmar que el sentido vertical que se expone aquí es tanto un componente cultural como corporal en el ser humano.

Sin embargo, esta expresión corporal también comprendería un componente inmerso que he denominado como *pasional*. Este elemento, cuya manifestación encuentra su ate en “caer” en la obsesión por lo perseguido, tendría como consecuencia una confrontación o castigo, entendida a través de la paradoja de Ícaro. Para Garagalza, dicha paradoja se encuentra tejida en la persecución de la trascendencia representada en la figura mítica: “Ícaro quiere volar tan alto que, finalmente sus alas de cera se derriten por el calor del sol” (2002:96). Según el autor, el predominio absoluto de la región heroica tendría como consecuencia “desembocar en la esquizofrenia” (2002:96).

Como se ha visto hasta aquí, el sujeto es un agente social en búsqueda de poder y trascendencia. La ascensión en cuanto rito preponderante en el mundo vertical, es el elemento a consagrar; el encuentro ansiado de ese espacio fantástico y heroico, saturándose a sí mismo de las significaciones míticas que involucra la sacralidad a la que se adentra (o asciende). El diálogo que se establece entre él mismo y la verticalidad da cuenta de la capacidad que el sujeto tiene de enmarcarse en el mundo sagrado, de llenar su cuerpo y alma de ese elemento real verdadero.

En este sentido la montaña es un elemento que existe por fuera del mundo profano, responde a un espacio y tiempo cualitativamente distintos. La imagen de la montaña es esencial, sagrada, trascendental; pero el acceso que involucra viene determinado bajo el sentido de *enfrentamiento*. Es así que el sujeto, siguiendo a Garagalza, emprende una especie de “danza” al momento de adentrarse y enfrentarse a ese espacio-tiempo, es decir, abriendo la posibilidad de lo que Kerényi denomina con el término de “fiesta” (2002:117).

Esta fiesta puede ser vista como una Titanomaquia, *enfrentamiento con el titán* en griego, que para el caso que nos compete, bien podría ser un enfrentamiento con la montaña (mismo que proporcionará trascendencia). Encontramos entonces una dicotomía en el sentido simbólico asignado a la montaña, representado por la imagen sagrada y la lucha por la trascendencia que involucra la ascensión, dicotomía necesaria para adentrarse al espacio diferente, cósmico:

A diferencia del arte que, según nuestro autor, fija en la realidad captada la atmósfera del instante creador arrancándolo del tiempo, perpetuándolo, la fiesta no se eleva a esa altura intemporal, a la eternidad de lo clásico, sino que sigue en contacto con el tiempo aunque se destaca de él por el realzamiento de los cortes que lo dividen en fases: <<Éstas, en cuanto son fases del tiempo, tienen su aspecto temporal, pero como son fases significan también, por así decirlo, un detenerse el tiempo, un detenerse no en el sentido místico sino en el sentido espiritual. No como eternidad (...), sino como un punto donde se hace patente la presencia de figuras espirituales fuera de todo “donde” y de todo “cuando”>> (Garagalza, 2002:118).

Este instante “ampliado”, conjurado, ritmado o conjugado, da cuerpo y sustento al tiempo propio de la fiesta: “Surja donde surja, donde quiera que se la vuelva a conjurar, la fiesta trae consigo siempre ese carácter inmediato y sugestivo, que convierte al mismo tiempo en un instante

creador” (Garagalza, 2002:118-119).

Instantes de originalidad, calor y frescura, que hacen ver al tiempo ordinario como un espacio perecedero. Estos son instantes que elevan y se elevan: “El etnólogo se encuentra en todas partes del mundo estos tiempos transformados – <<tiempos elevados>>” donde “La vida les da su calor y están impregnados de ideas sugestivas. Se pondrá de manifiesto que en ellos tampoco falta lo creador. A estos tiempos se los llama fiestas” (Garagalza, 2002:119).

El tiempo festivo se establece como región determinada del tiempo “en la que se hace posible captar aquello <<que solo se hace presente en el instante>>, como una zona o un lugar que se destaca de la geografía del tiempo, sin desconectarse de ella, que hace posible elevarse en la vertical sin abandonar la tierra” (Garagalza, 2002:119). De esta manera el tiempo festivo se establecería como un tiempo sagrado, es decir, la fiesta es sagrada en tanto que su manifestación responde a una irrupción en el tiempo, consagrándose como un lugar, una región cualitativamente distinta.

Para un mayor énfasis del fondo expresivo representado por esta región, Garagalza muestra “la concepción del tiempo festivo (...) mediante la imagen de la montaña, del muro de piedra que se abisma en lo alto” (2002:119), reflejada en la traducción de los siguientes versos:

Montaña/// Eres el lugar en el que la Tierra / se desborda en el Cielo. // Tu cima, / lo inhabitable, / es lugar sagrado: / en ti coinciden / lo Alto y lo Bajo. // Contracción de la llanura / en ladera, / sólo en la Piedra, / el más pesado vástago en la Tierra, / soportas el abismamiento / hacia las alturas. // Piedra pesada / disfrazada de blancura, / perduras, / sin desprendimiento, / allí donde el aire volátil / se enrarece. // Pesantez suprema, / símbolo de separación / sin abandono / de la Tierra. // Trascendencia inmanente, / permites al hombre / el vuelo sin alas, / danzar a tu son / en lo vertical, / penetrar en el Cielo / sin despegar de la Tierra (Garagalza, 2002:119-120).

Para Garagalza, la montaña hace posible el alpinismo, al que define como “una actividad en sí misma tan absurda como los movimientos del torero cuando se hace abstracción del movimiento del toro” (2002:120). Es así que en el alpinismo:

La ley de la gravedad queda condicionalmente suspendida, una condicionalidad que se

patentiza cuando el escalador no se ajusta a sus límites o se equivoca o cuando el tiempo y la montaña no se encuentran benignos. No se trata pues de una superación sino más bien de una especie de tauromaquia de la gravedad mediante una danza en la vertical, al son de la piedra (2002:120).

1.3 ETHOS, OFICIO Y VISIÓN DEL MUNDO

Entendidos los conceptos circundantes al universo simbólico, tendría ahora que definirse el lienzo por el cual la simbología proyecta su luz y trasluz. Si bien brindamos el concepto de cultura como la base e inicio para esta discusión teórica, es importante determinar y delinear el sistema social que proyecta y dinamiza el juego de la simbología, que a su vez da forma al contexto social en el cual devienen estas manifestaciones axiomáticas de la verticalidad.

Geertz define al ser humano como un animal simbolizante siendo su mayor característica la de estar inmerso en una búsqueda constante de sentidos. El ambiente de la acción humana puede observarse como la relación que expresa el mundo interno de los sentimientos y los deseos; es justamente en ese ambiente donde Geertz propone el término de “Ethos” y “Visión del mundo”, elementos que dan luz al entendimiento de la acción humana.

Geertz define al “Ethos” como los aspectos morales, evaluativos y estéticos de una cultura dada; la “visión del mundo” como los aspectos cognitivos y existenciales. Ambos componentes van moldeando o construyendo las características internas del espíritu social de un grupo determinado:

El ethos de las personas es el tono, carácter y calidad de su vida, su estilo y modo moral y estético; es la actitud básica hacia sí misma y hacia su mundo que la vida refleja. Su visión del mundo es la imagen que ellas tienen de la manera de que son las cosas en la realidad, su concepto de la naturaleza, de sí misma, de la sociedad (Geertz: 1997:52).

De esta manera se puede enunciar que el Ethos y la visión del mundo se mantienen en constante significación mutua y de complementariedad, construyendo una visión de la realidad a través de

una estructura específica.

Luic Waquant usa la palabra oficio en semejanza a lo que Geertz entiende por Ethos, citando: “Cada oficio tiene su código ético, un conjunto de reglas que definen su carácter, la conducta y las relaciones adecuadas hacia y entre sus miembros. En algunas ocupaciones éste código se formaliza, se recita e incluso se jura. En otros es un conjunto de normas imprecisas, aprendidas y desplegadas en el propio ejercicio” (2004:139).

El concepto de Ethos, visión del mundo y oficio, cubre la dinámica social referida a la gama de instituciones que se han instaurado y se instauran en el mundo del montañismo. Lo que se indaga por tanto, son los flujos de valores, códigos, normas y los conceptos que se desarrollan y fijan entorno a sí mismos en las manifestaciones de institucionalidad que involucra el montañismo en el país.

Así también dan cuerpo al análisis de los diversos grupos institucionales que conforman este ambiente en cuestión, ya sean clubes de montaña, asociación de guías, grupos de montañistas aficionados, personal de agencia de turismo (cocineros por ejemplo), tomando en cuenta que dentro de estos grupos se encuentran sujetos de distinta etnicidad y clase social, de manera que sirve de apoyo para la interpretación de las dinámicas surgidas en este mundo inmerso en la verticalidad que es el ascensionismo.

SEGUNDO CAPÍTULO

SENDEROS INHABITABLES: LUGARES DE IMÁGENES Y SENTIDOS

Para poder brindar una interpretación *profunda* acerca de la manifestación actual del andinismo, es necesario adentrarse al proceso histórico que lo ha constreñido en cierta medida y que está ligado a la aparición y desarrollo del alpinismo europeo.

Esta “historia”, si puede llamarse así, del montañismo en Europa, que tendrá su entrada en los Andes con la llegada del alpinista más importante del siglo XIX al Ecuador: el inglés Edward Whymper, abarca algunos momentos o hechos fundamentales que han moldeado la forma de aprehensión de los sentidos que actualmente se expresan en este ambiente. Cada uno de ellos posee una ruptura en el tiempo y el espacio, dotado de expresiones y sentidos que han configurado el universo del montañismo en los andes ecuatoriales.

Los aspectos imprescindibles que fundamentaron las cosmovisiones de dichos momentos en cuestión están representados por cuatro elementos básicos: la montaña, la cumbre, el sujeto y la vía o ruta de ascensión a un pico determinado. Los elementos señalados, como se verá posteriormente, se han expresado como los motivos del andinismo en el Ecuador. Con el término *motivos* se quiere abordar y evidenciar el hecho inseparable de la continuidad de esta actividad a lo largo de la historia y su impresión hasta nuestros días.

El presente capítulo pretende mostrar que el momento determinante que marca el inicio del sentido de ascensionismo en los Andes septentrionales, está delineado bajo la llegada del significado europeo (Alpino) de *conquistar la cumbre*.

Esta llegada, que curiosamente tiene en sus manos la racionalidad de los naturalistas y científicos que visitaron la Real Audiencia de Quito entre los siglos XVIII- XIX, quienes encierran una cierta admiración y, en algunos casos, hasta obsesión por la cumbre; abarca en su imagen la construcción de sí-mismo como del *sujeto-hacedor* de lo imposible, de lo aún no logrado, de una valoración infatigable de trascendencia y superioridad ante lo nombrado como *inaccesible*.

Dicha valoración está atravesada por el deseo de dominación ante lo natural y exótico que

muchas veces se esconde bajo expresiones tanto de *racionalidad* cuanto de *espiritualidad*, valoraciones que también actúan en el sujeto como un esfuerzo de auto-dominación ante el peligro, el miedo o la incertidumbre.

Este tipo de expresiones que emplean y justifican las acciones del sujeto se precisan además bajo los términos de *juego* o *diversión*, cuyos sentidos y definiciones estarán cercados o en miras hacia ese espacio que he denominado como la relación montaña-sujeto establecida en los andes ecuatoriales, siendo justamente allí donde se constituye el montañismo andino en el Ecuador.

Por consiguiente, el presente capítulo se encuentra dividido en tres partes: la primera desarrolla el concepto de la cumbre como *juego profundo*, término que pone en evidencia la naturaleza significativa que tiene el montañista en su apego por la ascensión. La segunda hace un recuento de la evolución del alpinismo en Europa, las primeras ascensiones, las primeras polémicas, los primeros *héroes*, los *grandes* desafíos y construcciones de las *grandes* figuras heroicas del montañismo moderno, este acercamiento permitirá tener una visión panorámica de cómo el andinismo ecuatoriano ha generado imaginarios parecidos al escenario alpino en cuanto a las significaciones que engloban los desafíos y la apropiación de este escenario que es el montañismo. La tercera parte recorre la historia de las primeras manifestaciones de ascensionismo en el Ecuador hasta las conquistas de las altas montañas que llevaron a cabo Whymper y los Carrel a finales del siglo XIX.

De esta manera se puede visualizar un claro horizonte donde se expresan las distintas formas en que el sujeto y su imaginario de la cumbre o montaña se van relacionando a lo largo de la historia, siendo así que se constatan además los símbolos, sentidos y significaciones que finalmente consolidaron o bien fundaron, y continúan consolidando (fundamentando), como se verá en el tercer capítulo, la disciplina del andinismo en el Ecuador.

2.1.- LA ASCENSIÓN A LA CUMBRE, ¿UN JUEGO PROFUNDO?

Según el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, la palabra *cumbre* viene del latín “culmen” que significa “cima o parte superior de un monte o bien mayor elevación de algo o último grado a que puede llegar”¹⁰. En este sentido, cumbre se emplea como un término que representa un status en calidad de logro, utilizado en cualquier actividad que pueda emprenderse. Es así que dicho término proporciona un imaginario de meta u objetivo específico que se ancla en expresiones como “alcanzar”, “lograr”, “llegar”, “cumplir”, “conquistar”.

En su acepción clásica, la palabra *ascensionismo* refiere los propósitos de individuos determinados que se proponen asir la cumbre de una montaña; en cierto sentido, se puede decir, de amparar el fondo obsesivo, mágico, etéreo de posarse por un instante en ese espacio inhabitable que marca el punto más alto de una superficie y que se ha nombrado bajo los términos de *cumbre*, *cima*, *cúspide*.

Han sido numerosas las ocasiones en que se ha visto, presenciado o escuchado laurear a quien ha *conquistado una montaña*. Todo lo que se pueda asemejar al término cumbre, corresponde a un juego de apelativos o expresiones que denominan la importancia de aferrarse a un lugar delineado, atravesado, consumado de trascendencia. La justificación principal, como se ha puesto en énfasis (la posesión de la cumbre), es llegar a decir que “se ha subido una montaña”: se ha logrado algo en particular, se ha colmado un desafío que casi siempre termina con ansias de más y más cumbres¹¹.

¹⁰ Disponible en: http://buscon.rae.es/drae/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=cumbre .Visitado el 20 de enero de 2013.

¹¹ Reinhold Messner (primer ser humano en coronar la cumbre del Everest sin oxígeno y primero en completar los 14 ochomiles), en su libro “La zona de la muerte”, apelativo éste que se utiliza para nombrar el límite de la vida sin oxígeno artificial a los 8000 metros de altura, expresa en su primer capítulo “Escalar montañas, ¿una adicción?” lo siguiente: “Hoy sé que el ser humano no es algo indestructible, sino más bien un proceso, una circunstancia cambiante. Le tengo a la vida tan poco miedo como a la muerte, y quiero estar tan poco constreñido como me sea posible, (...). Yo no sólo quería incluir estas cumbres en mi lista de itinerarios, sino **también** tener una experiencia de mí mismo ahí arriba y conocerme todavía mejor. Para mí, el alpinismo no es, **al menos** de un modo primario, una huida de las insoportables condiciones de la sociedad industrial occidental. El alpinismo **significa** vivir para mí mismo, vivir en el sentido de la expresión de uno mismo, del Ser. (...) El ámbito místico –la cumbre está arriba, es Dios- no me interesa. Entonces ¿qué es lo que hace que el terreno fronterizo de la zona de la muerte sea tan importante? **La experiencia vital del final**, extraída de la propia muerte, y el sentimiento que a veces se experimenta de abrazarse al mundo” (Messner: 2001:25). Énfasis añadido.

En el ascensionismo se encuentran diversos puntos que definen o autodefinen al montañismo. Este ejercicio epistémico de conceptualización del significado, tiene como objetivo esclarecer y categorizar las definiciones que se dan a la hora de establecer un enunciado sobre lo que es el ascensionismo de montaña. Estas manifestaciones, en su gran mayoría, han sido escenario de reflexión por parte de los principales protagonistas de la historia del montañismo mundial¹². Los términos que rodean o sigilan estas definiciones son juicios o valoraciones cercanas a lo que se denominaría como un *ir más allá*. Dichos términos, o más bien algunos de ellos, están marcados con aspectos pasionales como: obsesión, aventura, eternidad, enfrentamiento, libertad, experiencia vital, entre muchos otros y en su gran colectividad asociados a la imagen de una montaña o cumbre.

El sentido utópico o ideal predomina en las construcciones de sentidos al momento de definir el montañismo, siempre recayendo en un aspecto de lejanía, majestuosidad y pureza, tal y como se lo identifica en la siguiente frase: “lo desconocido y lo misterioso es lo que lanza al hombre a conquistar las cimas. ¿Cuántas veces no se ha sentido obsesionado con la idea de alcanzar una meta y no descansa hasta que logra por fin realizar su sueño?” (Gaviria, 1982: 12)

En el párrafo que se muestra a continuación, extraído del libro “Montañismo”, correspondiente a una guía básica sobre las técnicas y medios que se utilizan en el ascensionismo, Miguel de Unamuno sitúa a la cumbre como un lugar de restauración o purificación; hace referencia a lugares amparados en solemnidad, tal vez únicamente para quienes estén en la capacidad de “llegar” y en el cual, indudablemente, se otorga una dimensión de espiritualidad y trascendencia. En la introducción del libro se cita lo siguiente: “El cuerpo se limpia y restaura con el aire sutil de aquellas alturas y aumenta el número de glóbulos rojos, pero el alma también se limpia y restaura con el silencio de las cumbres” (Biosca, 2000:9, citando a Miguel de Unamuno.)

El libro “Montañismo, La Libertad de las Cimas” (con más de 600 páginas sobre normas y

¹² Ejemplos como “Los conquistadores de lo inútil” de Lionel Terray, “Montañas de una vida” de Walter Bonatti, “The cristal horizon, Everest: the first solo ascent” de Rinhold Messner, “Mi mundo vertical” de Jerzi Kukutzcka, entre muchos otros, realzan esta intensa búsqueda y proliferación de las definiciones que surgen sobre el montañismo. Todos ellos han sido considerados como personajes insignes del alpinismo por haber desplazado la línea imaginaria entre lo posible e imposible, los límites del cuerpo humano, los lugares inaccesibles, etc. Esto, cómo se verá a lo largo de la presente tesis, delinearé la pauta y solfeo de la práctica del alpinismo a un nivel universal.

técnicas, utilizado u ojeado por muchos andinistas del país además de ser el libro base en las bibliotecas de los principales clubes de andinismo) inicia su discurso con la siguiente definición:

Algo más que escalar, disfrutar de vistas panorámicas o vivir una experiencia al aire libre; también comporta desafío, riesgo y privaciones. Y no es una actividad para cualquiera. Quienes se sientan atraídos por las montañas pueden encontrarlas tan emocionantes e irresistibles como frustrantes, y a veces incluso mortales. Hay cualidades en el montañismo que aúnan el entusiasmo y la alegría en una actividad que es más que un pasatiempo, más que un deporte: una pasión, sin duda, y a veces una obsesión (Graydon-Hanson, 2001:15).

Continuando dicho párrafo le siguen algunas reflexiones de personajes importantes de este mundo vertical: “¿Qué fuerza es la que me empuja?”, se pregunta el alpinista americano Fred Beckey. “Algo complejo e indefinible, la atracción de lo incierto”. Algunos años antes, el escalador británico George Leigh Mallory, ofrecía otra versión de la atracción por las montañas: “Lo que obtenemos con esta aventura es pura diversión ” (Graydon-Hanson, 2001:15).

La introducción del libro concluye su discurso sellando al montañismo bajo la definición de *sufrimiento*: “Escalar montañas es una forma incómoda de pasar el tiempo libre, y cualquiera que lo haya hecho sabe lo que quiso decir el escalador polaco Voytek Kurtyka con su expresión: “El alpinismo es el arte del sufrimiento” (Graydon-Hanson, 2001:15).

Diversión, arte del sufrimiento o libertad de las cimas son el juego, el sentimiento y la ansiedad de cumbre que cercan las unidades ontológicas en el discurso del montañismo, aunque bien estos tres aspectos, sobre todo en cuanto a cumbre se refiere, señalan a su vez una construcción en términos de prestigio y mitificación heroica como se verá más adelante.

Sherry Ortner en su ensayo “Resistencia densa: muerte y construcción cultural de agencia en el montañismo himalayo”, cobija al montañismo bajo los términos de “juego profundo”. Este enunciado fue formulado por Clifford Geertz a partir del concepto de Bentham, quien utiliza dicha expresión para designar “el juego en el cual lo que se arriesga es tanto que, desde el punto de vista utilitario, es irracional que los hombres se lancen a semejante juego ” (2003:355). Geertz lo explica de la siguiente manera:

Si un hombre cuya fortuna alcanza a mil libras (o ringgits) apuesta quinientas en una parada igual, la utilidad marginal de las libras que se propone ganar es claramente menor que la inconveniencia de lo que arriesga perder. En el genuino juego profundo, ésta es la situación de ambas partes. Una situación temeraria. Se reunieron en busca de un momento agradable y entraron en una relación que deparará a los participantes sufrimiento antes que placer (2003:335).

A decir del montañismo ecuatoriano, sobre la conquista del Annapurna por parte de Ramiro Navarrete, puede reflejarse explícitamente el riesgo del juego del ascensionismo: “una gran victoria para el deporte de nuestro país pero a un costo demasiado alto” (Rojas, 1988: 6).

Para Geertz las personas están involucrándose constantemente en formas de juego profundo debido a que éste “compensa a sus practicantes en términos de la producción de sentido, de la penetración en dimensiones importantes de vida y experiencia” (Ortner, 1999:6).

¿Por qué subir montañas? ¿Qué hay con entrar a un mundo frío e incontrolable, lleno de riesgos y peligros a la vista? Según Ortner, el montañismo encajaría perfectamente en el concepto de “juego profundo”. En soporte a esta asociación, hace reseña de una abundante literatura autobiográfica donde los escaladores y montañistas relatan los diversos sentidos y discernimientos que reciben de este deporte: “escriben sobre la fibra moral del yo interno, (...), sobre la calma y la paz de las frías alturas contra el ruido y el alboroto de la sociedad moderna” (2009:7). Para Ortner todo esto hace que el riesgo de accidente y bien la exposición de muerte valga la pena: “de hecho, parece que es justamente el riesgo de accidentes graves o fatales aquello que produce la recompensa de sentido” (2009:7).

Para explicar esta relación entre la muerte y la construcción de sentido en el montañismo, Ortner cita un párrafo del libro “Risk” de Thompson, en el cual se pone como base al riesgo en el momento de puntualizar lo que éste denomina como “estética del montañismo del alto nivel”. En dicha cita expresa:

Si [la muerte es] producida correctamente (durante un ascenso, un descenso o en un vivac), borrarse de la lista de los vivos confiere gloria alrededor: para los muertos por probar su voluntad de escalar, para la montaña por el nuevo respeto que demanda y para

los sobrevivientes por el coraje de continuar frente al desastre. A diferencia de cualquier otro deporte, el montañismo requiere que sus jugadores mueran (2009:7)¹³.

Mariana Landázuri, en su artículo “¿Por qué subir montañas?”, dedicado al montañista Ramiro Navarrete -considerado como el mayor exponente del montañismo ecuatoriano como se verá más adelante- ampara su discurso bajo las concepciones personales de Navarrete:

Y como para sepultar desde el principio cualquier impresión idealizada del ascensionismo, enfatiza: “He ido desechando una serie de ideas románticas alrededor de esto, por ejemplo eso de que el contacto con la naturaleza le vuelve al hombre más puro, menos apegado a las cosas de este mundo o le acerca más a Dios. Para mí todo eso es mentira. Lo que uno encuentra en la montaña se basa en lo que uno lleva desde abajo. No es que una persona sea mejor porque suba montañas; en los montañeros se encuentran los mismos defectos de la gente en todas partes (1989:24).

La enunciación que finalmente da Navarrete concuerda con el sentido de *juego*, pero un juego de autodeterminación, de autodomínio, donde el sujeto se ve suspendido en un espacio que lo va forjando, acercándose a sus propios abismos a la vez que se encuentra ante el vacío de la montaña, como reflejando un lugar interior y agresivo: mirarse a sí mismo, cercándose a sí mismo¹⁴:

Yo cada vez lo asocio más a la niñez, para mí subir a las montañas es como un juego; tal vez en eso radica lo grandioso. Si algo diferencia al hombre de los otros seres, es la capacidad (...) de no aceptar al mundo como una cosa ya hecha, sino de poder cambiarlo, y eso creo que es el juego. Me gusta ascender porque siento el placer que siente un niño creándose su mundo al jugar, eso es lo que yo hago, creo mi mundo, lo determino, soy el que dicto las reglas y me pongo los retos. En definitiva uno se va conociendo a sí mismo; la lucha, más que con la montaña es con uno mismo, la montaña no es más que el escenario, en otras circunstancias habría podido ser el mar (Landázuri, 1989:24).

¹³ En el trabajo de Ortner consta la siguiente cita: (Risk, 45)

¹⁴ Este tipo de discurso concuerda con la cita de Reinhold Messner. Se adopta en ambas posturas una inclinación personal, individual de, podría decirse, autoconocimiento y autodeterminación. El sujeto en este sentido divaga en lo que son las reflexiones que se tornan hacia sí mismo, dando así un reflejo de la montaña en el individuo y viceversa.

En dicha definición hay un componente importante de identificación general: el hombre, lo humano. Éste en su juego de la cultura, poseedor de la capacidad de cambiar y modificar su ecosistema, de llevar consigo esa extensión de lo material a todos los rincones que se propone ir. Aquí se hace evidente una transición tajante que deja de lado a la experiencia de lo sagrado y trascendental por una visión de transformación y dominación de la naturaleza.

En el libro “Montañismo” incluso se encuentra una aseveración que conjuga el hecho de subir montañas con la capacidad de “evolución” que ha tenido el ser humano: “El impulso que ha hecho evolucionar al hombre, que le lleva a explorar a sí mismo, es el propio que empuja a escalar las montañas, aunque cada uno de ellos tenga sus propias motivaciones” (Biosca, 2000:9).

Toda esta discusión y planteamientos dispares encierran una pregunta básica, primigenia; pregunta que se ha venido discutiendo desde un principio en el escenario andino ecuatorial, siendo éste el que nos compete, una pregunta en apariencia simple pero fundamental: ¿se puede hablar de una construcción significativa del andinismo en el Ecuador? Y si es así, ¿cuándo, cuáles son y cómo se originaron los sentidos del andinismo en la sierra ecuatoriana?

2.2.- EL ALPINISMO EUROPEO Y EL ADVENIMIENTO DEL MONTAÑISMO

Los primeros datos de ascensiones suscitadas en Europa están asociados a la cumbre del Rotario d’Asti al Rocciamelone, de 3583 metros, en el año de 1358; y la realizada por Antoine de Ville al Mont Aiguille en 1492, ordenada por el rey Carlos VIII de Francia para eliminar la fama de inaccesibilidad que tenía dicha montaña (Biosca, 2000:11), de hecho el nombre con el que se la conocía en ese tiempo era el de “mons inaccessibilis” (monte inaccesible) (Lisnovsky, s/f). Para la ascensión del Mont Aiguille fueron necesarias el uso de cuerdas e incluso escaleras, el propio de Ville describe la situación temeraria a la que se enfrentó: “Hay que subir media lengua por la escalera y una lengua por un camino horrible de ver, más terrible incluso de descender que para ascender” (Lisnovsky, s/f).

El inicio del espíritu del alpinismo se marca, sin embargo, en la primera ascensión al Mont Blanc¹⁵ suscitada a las 18h23 del 8 de agosto de 1786 por Michel Gabriel Paccard y Jacques Balmat. Esta ascensión fue incitada 26 años antes por Horace-Bénédict de Saussure (hombre que exploró durante varios años los glaciares alpinos y realizaría la tercera ascensión al Mont Blanc en 1787), quien propuso una recompensa a aquellos que lograsen alcanzar la cima de dicha montaña. A partir de entonces empezó un asedio a la cumbre, registrándose los primeros intentos, los primeros obstáculos y los posibles accesos, tales como el del 3 de septiembre de 1775 cuando Thomas Blaikie y Michel Gabriel Paccard llegaron hasta la base de la denominada “aguja de Gouter” (Lisnovsky, s/f b), o el de 1784 por la vertiente Saint Gervais cuando Gervais y Marie Couttet llegaron hasta la altura de 4304 msnm (Lisnovsky, s/f b).

Las mitificaciones de ciertas montañas como imposibles e irrealizables así como el desafío que involucran dichas denominaciones, definen el sentido vertical que encierra la estructura física de ese lugar o espacio al que llamamos montaña y que culmina en su ángulo triangular superior o cúspide, la cual que se ha nombrado con el término “cumbre”. La exploración, el relato, los estudios, no hacen sino engrandecer lo que alguna vez fue una fascinación de lo desconocido. Aventurarse siempre será sinónimo de ir hacia lo desconocido.

Desde entonces se podría decir que la condición de *ser el primero en ascender una montaña* se volvió el hilo conductor de lo que posteriormente se empezaría a llamar *alpinismo de exploración*. Al Mont Blanc le subsiguieron las demás altas montañas insignes de los Alpes durante la denominada “Edad de Oro del Alpinismo”. Dicha edad de oro cubre la temporada entre los años 1854 y 1865, período en el que se realizaron las primeras ascensiones de las altas cumbres alpinas, marcando un hito imborrable que diseminaría, o más bien crearía el horizonte de la historia del ascensionismo a un nivel insaciable de nuevas cumbres: Wetterhorn (1854), Monte Rosa, Mont Blanc du Tacul, Weissmies (1855), Eiger, Nadelhorn, Wildstrubel (1858), Grand Combin, Grivola, Rimpfshorn (1858), Grand Paradiso, Grand Casse (1860), Monte Viso, Weisshorn (1861), Monte Disgrazia, Dent Blanch (1862), Matterhorn (1865), por citar unos

15 El Mont Blanc es la montaña emblemática de los Alpes y la más alta de Europa Occidental con una altura de 4810 msnm.

pocos¹⁶.

La mayoría de los primeros alpinistas se caracterizaron por entrelazar el componente científico con el ascensionismo, así la Edad de Oro del Alpinismo tiene como base la creación del Club Alpino Inglés en 1857 donde estas figuras prominentes de la sociedad inglesa -científicos, ilustradores, naturalistas, críticos literarios- se dirigían a los Alpes en compañía de guías franceses o suizos¹⁷. Después del Club Alpino Inglés se fundaron los Clubes Alpinos Austriaco en 1862 y Suizo e Italiano en 1863 (Biosca, 2000:12).

Tal vez el caso más destacado es el de John Tyndall, uno de los grandes físicos del siglo XIX, pionero en el estudio del diamagnetismo y la radiación térmica. Su acercamiento a las montañas empezó por el estudio de los glaciares, específicamente sobre el movimiento glaciar (glaciar motion). Tyndal fue uno de los integrantes de la primera cordada que coronó el Weisshorn en 1861 y uno de los primeros en repetir la cumbre del Matterhorn en 1868. Todas sus historias y observaciones las expone en su libro “Hours of Exercise in The Alps”.

La mayoría de estas ascensiones se distinguen por la polémica y la controversia, elementos que estarán presentes a lo largo del desarrollo de esta disciplina a nivel mundial. Este componente viene definido por la carga simbólica que representa la cumbre virgen, imaginario donde se entrecruzan los sentidos verticales de significación del ascensionismo, resaltados por la realización de la primera ascensión, las primeras rutas, las primeras repeticiones y sobre todo el desplazamiento de la concepción de lo imposible.

Entre estas polémicas, uno de los hechos más renombrados y que “marcó el clímax de la edad de oro del montañismo alpino” (Goodwin, 1997:1)¹⁸, está relacionada con la figura más importante del escenario europeo de ese entonces, y que más tarde llegaría al Ecuador para realizar las

16 Koen, “How the British create the modern mountaineering”. Suiza 2011. Artículo disponible en: <http://www.summitpost.org/how-the-british-created-modern-mountaineering/713630>. Visitado el 12 de abril de 2013. Kate Goldberg, “Alpinism: Then and now”. UK 2001. Disponible en <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/1502314.stm> Visitado el 12 de abril de 2013.

¹⁷ Jordi Martí, “El excursionismo: entre la ciencia y la estética”. Disponible en <http://www.ub.edu/geocrit/sv-23.htm> Visitado el 13 de abril de 2013. Marcelo Lisnovky, “Primera ascensión al Cervino. Alpes centrales, Europa. Disponible en http://www.culturademontania.com.ar/Historia/HIS_cervino-alpes.htm Visitado el 13 de abril de 2013.

¹⁸ Traducción personal.

primeras conquistas de las altas cumbres de los Andes Septentrionales; hablamos de Sir Edward Whymper.

Whymper viajó entre 1861 y 1862 a los Alpes en calidad de ilustrador de las cumbres alpinas, trabajo que realizó para el editor William Longman; allí descubre su afición por el montañismo y en esos años realiza varias ascensiones. Entre las más representativas se destacan la primera ascensión del Pelvaux, el Col de Triolet, el Mont Dolent y la conquista de todas las cumbres del Mont Blanc, (Juncosa, 1993: VII).

La polémica antes señalada se dio en el Matterhorn, montaña de la cual Whymper pretendía acometer la primera ascensión sin embargo tuvo que llevar a cabo no menos de siete intentos antes de conseguirlo. El Matterhorn, al igual que otras montañas insignes era considerado como inconquistable e inaccesible; a inicios del siglo XIX el Club Alpino Inglés –del cual era parte Whymper- se había propuesto alcanzar las altas cumbres alpinas, muchas de las cuales ya se habían venido logrando desde 1830 excepto el Matterhorn que se mantenía siempre *inconquistable*¹⁹, por lo que despertó una especie de competencia entre los alpinistas de la época.

Whymper realizó tentativas de cumbre por la ruta italiana en 1863 y 1864 (Juncosa, 1993: I) junto a su guía italiano Jean-Antoine Carrel sin hallar un resultado favorable; en Julio de 1865, Whymper acordó con Carrel tratar de ascender nuevamente por la misma ruta pero el 7 de Julio la ascensión se canceló a causa del mal clima. En el campamento, Carrel abandona a Whymper, desistiendo así de subir y alejándose con otros escaladores italianos²⁰. Días después, exactamente el 11 de Julio, Carrel cambia de opinión y decide, sorpresivamente, reanudar la ascensión junto a otros escaladores: el “Signiore Giordano” y cinco acompañantes más con quienes parte desde la ciudad de Breil; esta decisión enfurece a Whymper²¹ quien a su vez inicia una nueva ascensión tras el grupo de Carrel. Whymper asciende el 13 de Julio por el flanco suizo junto al guía Peter Taugwalder y los escaladores: Peter Jr., Charles Hudson, Francis Douglas y Michel Croz y

¹⁹ Monique Van Gall, “In the clouds”. 2003. Disponible en <http://www.onderweg-reismagazine.nl/stories/1/Climb%20the%20Matterhorn> Visitado el 8 de marzo de 2013.

²⁰ Steve Crook (ed), “The Matterhorn: Hörnligat, the north-east ridge”, disponible en http://www.powell-pressburger.org/Reviews/38_Challenge/Challenge01.html Visitado el 8 de marzo de 2013.

²¹ Juncosa describe la relación Whymper-Carrel de la siguiente manera: “Juan Antonio Carrel, guía italiano, con quien siempre tuvo una relación llena de fricciones –aliado y enemigo a la vez- debido a la poca docilidad del guía.” (Juncosa, 1993: I)

Robert Hadow. La ascensión es narrada por Whymper de la siguiente manera:

(...)nosotros estábamos atormentados de ansiedad sobre la idea de que ellos llegaran antes a la cumbre. Durante toda la subida habíamos hablado sobre ellos, y muchas falsas alarmas de “hombre en la cumbre” se habían levantado. Mientras más alto nos encontrábamos, más intensa se volvía la excitación. ¿Qué sucedería si éramos vencidos a último momento? (2001:19).

Para el 14 de Julio el grupo de Whymper llega a la cumbre donde éste revisa el suelo en busca de rastros que corroboren sus sospechas pero todo estaba intacto. Logra avistar a los italianos aún ascendiendo, todo el grupo grita en vano para que los italianos observen su conquista, hacen rodar tantas piedras como les era posible y finalmente logran captar su atención²² (2001:29).

Horas más tarde, mientras Whymper y su grupo emprenden la bajada, cuatro de ellos se despeñan al abismo, sobreviviendo únicamente Peter Taugwalder, Peter Jr. y Whymper. Jamás se aclaró el suceso y hubo incluso acusaciones de acto criminal alegando que Whymper y Taugwalder habrían cortado la cuerda o bien de que se habrían aprovechado de los demás al hacerles descender por una cuerda más delgada. Nunca se llegaron a corroborar dichas acusaciones²³.

Para el último cuarto del siglo XIX, aparece una figura que implanta un nuevo “espíritu” en el alpinismo, se trata del inglés Alfred Frederik Mummery (1855-1895), quien propone un alpinismo sin la ayuda de “guías”, “sembrando así la ética deportiva moderna en el ascensionismo” (Biosca, 2000:12).

Otra figura que resalta durante la época es la de Paul Preuss, quien abogaba por un alpinismo puro, libre del uso de materiales artificiales. La propuesta se basaba en confiar su vida a sus propias manos, idea que despertó una nueva controversia, esta vez bajo la pregunta de usar o no materiales externos que faciliten el ascenso y descenso. “Su muerte en el Mandkogel, una vía

²² Carrel lograría ascender a la cumbre tiempo después por el flanco italiano. En una conversación que tendría después con Whymper, Carrel menciona que esa ruta era la más complicada que un hombre pudiera conocer. Whymper enfatiza que Carrel era la persona más fuerte que él había conocido (Whymper, 2001: 19-20). Años más tarde es Carrel y su primo quienes acompañan a Whymper a su viaje por las montañas del Ecuador.

²³ Steve Crook (ed), “The Matterhorn: Hörnligrat, the north-east ridge”, disponible en http://www.powell-pressburger.org/Reviews/38_Challenge/Challenge01.html

hoy muy frecuentada gracias a los clavos, demostró la necesidad de contar con algún sistema de seguro, pero por descontado no acabó con la polémica” (Biosca, 2000:12-13).

Cuando ya se habían *conquistado* las altas cumbres alpinas, *venciendo* lo que hasta entonces se consideraba imposible, empezó a surgir una nueva visión de competitividad aún más desafiante y temeraria; lo importante ahora no era solo llegar a la cumbre sino acercarse a lo que se veía esta vez como un *desafío* atemorizante y majestuoso. Aquel desafío se empezó a buscar a través de grandes paredes de roca y nieve, permitiendo el nacimiento de nuevas manifestaciones de dificultad para el primer tercio del siglo XX, esta vez representadas por las clásicas Seis Grandes Paredes Norte de los Alpes, igualmente denominadas como *imposibles* o *inaccesibles*.

La más famosa y muy frecuentada hoy en día es la pared norte del Eiger, considerada entonces como una montaña suicida (como se ve, las calificaciones van repitiéndose una y otra vez bajo la manta de *imposibilidad*). Muchos de los primeros intentos a esta pared, y aún los subsiguientes a su primera ascensión, significaron la muerte de varios montañista. Algunas partes de la ruta o travesías incluso llevan los nombres de los fallecidos, un claro ejemplo es la travesía Hinterstoisser (nombre de uno de los integrantes del segundo intento de ascensión, que al igual que el primero supuso la muerte agónica de todos los escaladores), parte de la ruta clásica que fue considerada como *zona de no regreso* por la dificultad que representaba el retorno al punto de partida tras haber superado la travesía. Hoy en día esta zona tiene decenas de cuerdas fijas por las cuales se puede progresar sin el mismo nivel de peligro.

Desde 1935 hasta 1938 (año en que se realiza la primera ascensión que duraría tres días), se asedió la montaña de tal forma que los alpinistas que culminaron el primer ascenso fueron declarados como héroes nacionales.

La *batalla* por asir las seis paredes norte de los Alpes, se establece bajo lo que he denominado como el *modelo deportivo de los límites y records en montaña*, esquema que mantendrá la idea de ascensionismo a nivel mundial. De aquí en adelante, no será solamente escalar las grandes paredes sino acreditarse en nuevas manifestaciones, tales como: escalada en solitario, escalada en pocas horas, escalada en solitario con implemento de salto base, escalada en solitario en horas record, etc. Este modelo será el hilo conductor de la trascendencia y el asombro, o bien la firma

de poder e inmortalidad.

Cuando el ascensionismo se dirige a los ochomiles, en los Himalayas -cordillera más alta del planeta- se implementó y se siguió desarrollando el mismo modelo. Primero fue llegar a la cumbre, más tarde conquistarla sin oxígeno, después ascender por nuevas rutas, nueva ruta en invierno, nueva ruta solitario, nuevos records en solitario, etc.

Si bien es cierto que “los avances en las técnicas, la progresión en cordada y los sistemas de aseguramiento permiten acceder a vías de mayor complicación” (Biosca, 200:12), y cada vez se puede encontrar en el mercado nuevas ofertas de material más eficaz, liviano y resistente, el verdadero trasfondo ha sido aquel del desafío y el enfrentamiento ante las montañas o paredes asesinas; se ha tratado siempre de una cuestión de inmortalidad al acercarse a estas masas eternas, de sellar la figura personal, la firma como se ha dicho, del ser humano en estos lugares.

Con respecto al material, no es de extrañar que el desarrollo de estos implementos de montaña se dieron y siguen dándose en los países alpinos (Alemania, Austria, Suiza, Italia, Francia), incluyendo también un gran mercado en EE.UU y U.K. Si bien no es hoy en día su fabricación, sino el signo de compañía y diseño lo que las encarna.

Así también han sido europeos los protagonistas hegemónicos de la hazañas alpinas, los primeros en realizar la grandes ascensiones, los grandes records, las invernales, nombres de aquel pasado clásico donde resuenan Heinrich Harrer, Walter Bonatti, Reinhold Messner, Jerzy Kukuczka, etc., al igual que con los contemporáneos Ueli Steck, Kilian Jornet, Hans Kammerlander, Marek Raganowics, etc.

El valor *deportivo* que fundamenta esta expresión del alpinismo europeo, se encuentra indudablemente constreñida por seis aspectos básicos fundamentales: la competitividad por la primera ascensión, los lugares de accesibilidad, la forma de ejecución, los agentes o el agente involucrados, la dificultad o *mortandad* del lugar y el nombre que bautiza las líneas de ascensión.

Como todo lugar mental y orgánico en el ser humano occidental, el montañismo también requiere de una racionalidad de ordenamiento sistemático e institucional. Es así que se fueron

desarrollando las asociaciones de guías de montaña (la primera vio la luz en Chamonix, Francia, en 1821), las federaciones, las comisiones e incluso las competencias (organizadas primeramente en la vieja URSS y posteriormente en Europa bajo los sellos de patrocinadores), para luego dar paso a los sponsors oficiales de ciertas figuras aclamadas a lo largo del desarrollo del alpinismo. (Biosca, 2000:12-13).

Hasta aquí se ha realizado un conteo breve de las significaciones inmersas y las formas en que el alpinismo europeo encontró su expresión, éstas conformadas primeramente por las mitificaciones de los picos, pasando por las inquietudes de racionalidad científica y finalmente constituyéndose los elementos deportivos que serían y se mantienen hasta hoy en día como los componentes fundamentales del montañismo.

Ahora la pregunta es ¿por qué influyó e influye tanto el sentido de ascensionismo europeo en los Andes?, ¿cómo se fueron albergando estos sentidos y de qué manera se expresaron finalmente en el andinismo ecuatoriano?

2.3.-RACIONALIDAD Y CUMBRE, LOS CIMIENTOS DEL ASCENSIONISMO EN LOS ANDES ECUATORIALES

La formación de los Andes, como resultado del levantamiento de la roca continental a lo largo de la zona oeste de Sudamérica, tiene su origen en dos eventos: el movimiento tectónico de la placa sudamericana hacia el oeste y la colisión de la placa continental de América del Sur con la placa del Pacífico. “Los Andes del sur de Bolivia, Chile y Argentina son las cordilleras más viejas, con un levantamiento considerable que se produjo a principios del terciario hace unos 50 millones de años, pero los Andes norteños de Colombia y Ecuador son cordilleras relativamente jóvenes, y el mayor levantamiento empezó en el mioceno, hace unos 25 millones de años” (Neill, 1999:6).

Segundo Moreno, en su trabajo “Chimborazo: ancestro sagrado andino”, explica la división geomorfológica de la sierra ecuatoriana, que se encuentra fraccionada en dos subregiones:

Una clara frontera es el nudo del Azuay. La zona septentrional que se extiende desde

Colombia está coronada por dos alineamientos paralelos de grandes volcanes (entre 3.200 m. y 6.310 m.), cuyas proyecciones piroclásticas cubren grandes extensiones que rodean los valles interandinos. Desde el nudo del Azuay hacia el sur las dos cordilleras de volcanes son reemplazadas por mesetas volcánicas muy antiguas (Terciario) sin cobertura volcánica reciente (Delavaud, 1982:15, citado en Moreno, 2007:94).

Neill explica que la base de la cordillera Oriental de los Andes ecuatorianos está compuesta principalmente de rocas metamórficas precámbricas con esquistos cristalinos, mientras que la base de su cordillera vecina, la Occidental, comprende primordialmente rocas volcánicas cretáceas y piroclásticas. En medio de estas dos cordilleras se encuentra el callejón interandino, “zona donde no ha habido ningún levantamiento tectónico. La intensa actividad volcánica durante el terciario, sobre la antigua ya existente, provocó el levantamiento de rocas en ambas cordilleras, y empezó a elevar los Andes a mayores alturas” (1999:6).

La serranía ecuatoriana está constituida por grandes elevaciones distanciadas entre ellas²⁴ y distribuidas en dos cordilleras. Yendo de norte a sur, tomando en cuenta las de mayor elevación, constan: Cayambe 5790 msnm, Antisana 5758 msnm, Cotopaxi 5898 msnm, Ilinizas (Norte 5116 msnm, Sur 5305 msnm), Tungurahua 5016 msnm, Carihuayrazo 5028 msnm, Chimborazo 6268 msnm²⁵, Altar (elevación mayor pico Obispo) 5370 msnm y Sangay 5230 msnm.²⁶

Para Moreno, la “Geografía sagrada” indígena expresa un enfoque mítico sobre la disposición geomorfológica en la que se diseminan sus expresiones culturales. Las divinidades ancestrales de la parte norte del nudo del Azuay eran principalmente volcanes. No tanto así en el sur, donde había una preferencia de culto a las lagunas, aspecto claro debido a que las grandes elevaciones de la serranía se extienden hasta el nudo del Azuay (2007:94).

²⁴ A diferencia de la Cordillera Blanca y del Huayhuash en el Perú, o la cordillera Real en Bolivia, las cuales aglomeran unas y otras entre grandes quebradas varias montañas entre sí, la cordillera ecuatoriana, en lo que respecta a las elevaciones nevadas, están distanciadas entre unas y otras a lo largo de la serranía (Notas de Campo 2010).

²⁵ “¿Cuál es la altura del Chimborazo? Si se revisan (...) documentos, veremos que (...) le atribuyen una altura de 6310 m. En efecto esta altura, determinada por W. Reiss en 1874, se ha considerado oficial hasta hoy. Sin embargo, las últimas mediciones realizadas por la armada inglesa en 1993, (...) determinaron que la altura de este nevado es de 6268.2 m” (Coral, 2008: 21).

²⁶ Estos datos, con excepción de la altura del Chimborazo, fueron tomados de la página oficial de la Federación Ecuatoriana de Andinismo: <http://www.fedan.org/monta%C3%B1as/principales-mont-ecuador/>

Siguiendo a Moreno, el culto a los volcanes como divinidades o bien ancestros parece reflejar una relación íntima, “casi orgánica”, entre la divinidad y el grupo étnico que se considera su adorador o descendiente natural:

Esta relación expresa también la confianza en el poder de los antepasados al conceder los bienes producidos por la agricultura, y el temor a ser castigados con la destrucción de las sementeras. En este sentido el gran macizo volcánico es el justo juez que castiga a quienes desobedecen sus órdenes con el envío de heladas y granizos; al mismo tiempo es, sin embargo, el benefactor o señor de la lluvia que controla las fuentes y las corrientes de agua que producen la fertilidad del suelo (2007:29).

Hernán Rodríguez Castelo²⁷ en el prólogo del primer tomo de “Pioneros y precursores del andinismo ecuatoriano” dedicado a Nicolás Martínez, hace una constante cavilación ante la imponente imagen que representa la cumbre de una montaña, convirtiéndose en una atracción para el ser humano tan antigua como las huellas que ha dejado en el mundo desde el principio de su tiempo. Rodríguez Castelo lo define así: “Tal atracción llegó en casos a convertirse en fascinación y se rodeó las cumbres de esa aura de misterio un poco intimidante en que para muchos pueblos y horas de lo humano ha consistido lo religioso” (1994:V).

Rodríguez Castelo relaciona esta constitución religiosa de la montaña con el esquema espacial, que denomina como “primitivo”, “de lo alto y lo bajo: un cielo -lo más alto del arriba- para lo divino y un abismo –aterradoramente más hondo que cualquier sima natural –para el malo” (1994:V). Así mismo utiliza la palabra “tremendo” para describir los espacios relacionados a la montaña y su imaginario, palabra que “en su sentido original y riguroso, llegando a nuestra lengua del latín, del verbo “tremo”, tomado por los del Lacio del “TREMO” griego, en uno y otro caso, para un miedo que estremece, que hace temblar, “tremor”, recuérdese, es temblor” (1994:V).

El citado autor menciona la actitud así como la conducta de los nativos a través de un acercamiento hacia esos espacios neblinosos y gélidos para entregar sacrificios, considerándolo

²⁷ Reconocido principalmente como un ícono de letras, principalmente en género del ensayo, Rodríguez Castelo fue también andinista y miembro del Grupo de Ascensionismo del Colegio San Gabriel (GACSG), en cuya sede se puede apreciar una fotografía suya de rostro.

como un aspecto básico y continuo a lo largo de todo el período indígena: “frente a los montes, esas cúpulas soberbias de la doble muralla al pie de la cual, en la amable mediocridad de los valles, hacían su vida” (1994:V)

Hasta aquí se ha brindado una interpretación sobre el marco sagrado de la relación prehispánica con la montaña. La imagen del sujeto, o más bien dicho, su identificación, marca en la siguiente cita la importancia que esto representa al momento de relacionar “la ascensión” y sobre todo su verificación que da como “hecho” la cumbre o realización de la cumbre y por ende la posesión de la montaña en cuestión. Esta cita se encuentra en el séptimo número de la revista Campo Abierto, en el artículo “Pioneros del Andinismo ecuatoriano” de Evelio Echevarría, donde se expresa:

No se sabe con certeza quienes fueron los primeros andinistas del país. Existen leyendas que indican que los indios subían a ciertas cimas de altura y es posible que estas leyendas tengan una base firme, pues sabemos con seguridad que los incas y sus súbditos atacameños, del norte de Chile-Argentina, visitaron y aun habitaron numerosas cumbres volcánicas entre 5000 y los 6723 m. del cerro Llullaillaco. Sabemos, por el testimonio de científicos, que aun hoy día existen fortalezas incásicas (pucrás) en la cima del cerro Pambamarca (4075 m.) y por testimonio de andinistas, que los indios tenían que subir constantemente al cerro Imbabura a buscar nieve para llevar a Ibarra. Como también sabemos que hay ruinas incásicas en las laderas del noroeste del Corazón. Pero si los indios ascendieron cumbres no tenemos de ellos un solo nombre. Subsiste el anonimato. Y por desgracia, tampoco tenemos el dato completo de quién haya sido el primer andinista en la historia del país, pues Alfons Stubel sólo nos dejó información vaga sobre un probable ascenso por un soldado español a un picacho rocoso dal Casagualla 4545 m). Según él, el tal picacho pasó a llamarse con el nombre del escalador, quien hincó en la cima su espada: es el Picacho de Olmedo (1983:5).

La primera ascensión registrada, según Arturo Eichler, es la del padre Juan Romero al cráter del volcán Guagua Pichincha en 1660 a raíz del temblor suscitado en el mismo año (Eichler, 1970:83). Sin embargo Evelio Echevarría aporta en su artículo un dato precedente:

El primer dato completo se refiere a 1582. En aquel año, el primer andinista reconocido

en la historia del país, un José Toribio Ortiguera, habitante de Quito, ascendió a la cumbre y cráter del Pichincha [...] Ortiguera y otros españoles deseosos de ver por vista de ojos una cosa tan extraña y de donde procediese la causa dello ascendieron al cráter que había estado lanzando sobre Quito una lluvia de pedruscos y cenizas. Los españoles fueron: Francisco de Uncibay, Alonso de Aguilar, Juan Sánchez y los capitanes Juan de Galarza y Juan de Londoño; la fecha fue el 19 de julio de 1582 (1983:5).

En realidad el padre Juan Romero habría sido solo el escribano que redactó el informe de un intento fallido de tres quiteños en noviembre de dicho año, derrotados por las erupciones (Echevarría, 1983:6).

Para Echevarría fue la curiosidad científica, combinada de cierta manera con un espíritu aventurero y acaso deportivo, lo que le llevaría a afirmar que el andinismo ecuatoriano es hijo de la vulcanología, al igual que el montañismo colombiano, peruano, argentino y chileno (Echevarría, 1983: 6). Esta relación entre curiosidad científica y montañismo se iría acentuando en los siglos posteriores: entre 1738 y 1742, miembros de la Misión Geodésica Francesa ascendieron a algunas montañas de 4000 msnm y exploraron las faldas e inmediaciones de las altas montañas como puntualiza Eichler (1970:81-84):

El Chimborazo, 1742 Los Académicos franceses La Condamine y Bouguer exploraron las faldas del nevado hasta la altura de 4750 msnm. El Cotopaxi, 1742 Los Académicos Franceses La Condamine y Bouguer exploraron las inmediaciones del volcán. El Altar, 1740 Los Académicos franceses La Condamine y Bouguer exploraron los alrededores del navado. Antisana, 1740. El Corazón, 1738 Julio 20. Los Académicos franceses La Condamine y Bouguer ascendieron a la montaña.” (Eichler, 1970:81-84). Hay que también contar la presencia de los españoles Jorge Juan y Antonio de Ulloa, del ecuatoriano Pedro Vicente Maldonado, así como decenas de sirvientes que abastecían de víveres a estas expediciones, “¡Cuántas ascensiones hicieron tales sirvientes, no se sabrá nunca! (Echevarría, 1983:6).

Según Santiago Rivadeneira, fueron estos lineamientos o curiosidades científicas las que subrayaron finalmente el inicio del andinismo en el Ecuador en el siglo XIX, principalmente con la llegada de Humboldt, cuando se da el primer intento registrado de ascensión a una alta

montaña (Chimborazo). Este andinismo, como afirma Rivadeneira, “estuvo limitado a unos pocos europeos o personajes criollos con formación apegada a la cultura occidental. Sus objetivos eran más de carácter científico, curiosidad geográfica, o búsqueda de explicaciones para fenómenos físicos y el comportamiento fisiológico del hombre a grandes altitudes” (2012:62).

Para Echevarría, fue en este ambiente de curiosidad (¿o bien racionalidad?) científica en conjunción con la reciente conquista del Mont Blanc, que Humboldt llega a los Andes ecuatoriales. Para el 26 de marzo de 1802 ascendió con un joven al Pichincha “y otra vez, el 28, con el francés Armando Bonnpland, el entusiasta joven ecuatoriano Carlos Montúfar y es posible que también haya participado el joven prócer colombiano Francisco José Calda” (1983:6).

En aquel entonces “la sociedad de Quito nunca había visto un barón cuyo gusto principal fuera desaparecer en las montañas buscando plantas y rocas y retornar bien anochecido, con las botas enfangadas” (De Terra, 1956:103). Carlos Montufar sería el acompañante incondicional de aquellos azarosos viajes de montaña.

De Terra, en su amplia bibliografía sobre Humboldt, plantea el fondo que encontraría el naturista alemán en tierras de la Real Audiencia, siempre acorde a la conciencia insaciable de investigar y descubrir cada rincón si era necesario:

Las montañas eran estructuras de muchos pisos, cada uno provisto de asociaciones vegetales propias, y obviamente dependientes de la lluvia, la temperatura y la clase de terreno. Esta distribución vertical de la vida, le daba a cada planta un carácter especial, una forma y modalidad de crecimiento propia, de tal suerte que de su forma y su flor podía deducirse la índole de las condiciones requeridas para su existencia. ¿No era ésta la armonía que había esperado encontrar en la naturaleza: el ordenado equilibrio entre el tiempo, la tierra y la vida? Si las plantas y los animales estaban sujetos a los factores físicos, ¿no era así mismo cierto este principio para las personas de ésta y otras regiones? (1956:105).

Según Echevarría, Humboldt tenía ambiciones que denomina como “deportivas” en cierto sentido pues pretendía averiguar qué altura era capaz de soportar el organismo humano. Bajo

esta consigna realizó dos intentos de ascensión al Chimborazo; la segunda y última de ellas se llevó a cabo el 9 de junio de 1802 en donde alcanzó una mayor altitud aunque no la cumbre.

La ascensión del Chimborazo en aquellos días, comprendida ésta como la montaña más alta de las Américas (y el punto más sobresaliente de la esfera planetaria o el más cercano al sol, fenómeno debido a su posición en la zona ecuatorial y a su altitud que sobrepasa los 6000 metros), la realiza en compañía de Bonpland, Carlos Montúfar y un sirviente indígena, cuyo nombre no se menciona (De Terra, 1956: 105).

Humboldt escribe: “afortunadamente, el intento de llegar a la cumbre del Chimborazo había sido reservado como nuestra última empresa en las montañas de Sudamérica, pues entonces habíamos adquirido alguna experiencia y sabíamos hasta dónde podíamos confiar en nuestra propia fuerza. Una característica peculiar de todas las ascensiones a los Andes es que, al pasar las zonas de las nieves, los europeos, invariablemente, se quedan sin guías... cuando se necesita más ayuda...” (Humboldt, en De Terra, 1956:105-106). Ya muy exhaustos debido al esfuerzo físico y mental, rodeados constantemente por las nubes, consiguieron llegar a una altura mayor a la que pretendían alcanzar en un principio. Humboldt narra el panorama de forma minuciosa:

En muchos sitios, el paso no tenía más de ocho a diez pulgadas de ancho. A nuestra izquierda se abría un precipicio de nieve cuya costra helada refulgía como vidrio. El ángulo de nuestra gélida cuesta era de treinta grados. A la derecha había un abismo temible, de 800 a 1000 pies de profundidad, en el cual se veía grandes masas de rocas... En algunos sitios el camino estaba tan empinado que hubimos de usar manos y pies, y los filos de la roca eran tan agudos que nos cortamos dolorosamente, especialmente las manos. Para empeorar las cosas, sufría yo desde hacía tiempo de una herida en mi pie, causada por las picaduras repetidas del jején. Uno tras otro empezamos a sentirnos enfermos de náuseas y vértigo, mucho más desesperantes que nuestras dificultades respiratorias. Pero, a pesar de todo, estos síntomas no nos alarmaban demasiado, pues ya nos habíamos familiarizado con ellos en experiencias previas... Varían grandemente en los diferentes individuos según la edad, la constitución, la delicadeza de la piel y el entrenamiento anterior. Sin embargo, en la misma persona, constituyen una verdadera norma, que indica la cantidad de aire rarificado y la altitud absoluta alcanzada. Súbitamente, el estrato de niebla que había escondido los objetos distantes empezó a disiparse. Una vez más, reconocimos la cumbre, en forma cupular, del Chimborazo, ahora muy cercano. ¡Qué grande y solemne espectáculo! Viéndolo se renovaron nuestras fuerzas. El rocoso paso, moteado aquí y

allá de manchas de nieve, era un poco más ancho. Con mayor seguridad, apresuramos el paso y, de pronto, nuestro avance fue detenido por una barranca de cuatrocientos pies de profundidad y sesenta de ancho. Esta barrera resultaba inexpugnable, pues la blandura de la nieve impedía todo intento de escalamiento de las paredes. Era la una de la tarde. Dispusimos nuestro barómetro con sumo cuidado. La temperatura del aire estaba a tres bajo cero, pero, debido a nuestra larga residencia en los trópicos, aun esta temperatura nos entumecía. Nuestras botas estaban mojadas de nieve derretida. De acuerdo a la fórmula barométrica dada por Laplace, habíamos llegado a la altura de 19,286 pies. Nos encontrábamos a poca distancia de la cumbre, a una altura tres veces mayor que la de la catedral de San Pedro en Roma. Nos sentimos aislados como en un globo (De Terra, 1956:105-106).

El grupo habría llegado a una altura de 5878 msnm. Como bien pronuncia De Terra, Humboldt se atrevió a realizar lo que pocos en su tiempo creían posible, y quien sabe, lo que mortal alguno había logrado jamás. “Pasarían treinta años antes de que los primeros exploradores intentasen la ascensión del Himalaya (...). Como proeza de resistencia, el ascenso de Humboldt al Chimborazo demostró que el hombre era capaz de alcanzar la cumbre del mundo” (1956:107). Siguiendo a De Terra, el hecho de que Humboldt intentara escalar la montaña dos veces, da una idea de cuán determinado estaba de *dominar* el Chimborazo. “Era como si el Chimborazo ejerciese sobre él una atracción irresistible por la majestuosidad pura de su remota y brillante cumbre. La belleza y la lejanía son imanes poderosos para una persona inclinada a descubrir lo desconocido” (1956:107).

Según De Terra, Humboldt habría pretendido participar, aunque fuera por un momento, “de un más allá terrestre, (...), como una experiencia cósmica, un intento de acercarse más a una imagen de proporciones trascendentales” (1956:107). Y aún más: “Su explicación, esencialmente irracional, se halla en la elevación suprema de una vida por medio de un esfuerzo notable. En los anales de la exploración de montañas, el ascenso del Chimborazo marca el comienzo de una larga y emocionante historia de aventuras, que en nuestro tiempo ha encontrado su culminación dramática en la conquista del Monte Everest” (1956:107).

Recuérdese el tan afamado “Mi delirio sobre el Chimborazo” del libertador Simón Bolívar, en cuya prosa poética se hace evidente el impacto que dicha montaña tuvo ante sus ojos. La atracción descrita mantiene explícita los términos de eternidad, infinito, éter, existencia.

Nuevamente este sentido de poder y trascendencia se hace presente. Arturo Eichler lo define de la siguiente manera:

Pasan tres décadas, durante las cuales el niveo esplendor del “rey de los Andes” no es hollado por ninguna planta humana. Y entonces tiene lugar un encuentro entre dos verdaderos gigantes: Simón Bolívar y el Chimborazo. El Libertador hace una breve pausa en una de sus marchas triunfales, ante la fuerza de imán de aquel portento de la naturaleza. En una hora de inspiración, cambia la espada por la pluma, y nace su poema “Mi delirio sobre el Chimborazo” (1970:14).

Varios años más tarde y con la misma motivación, podría decirse, bajo “el paradigma de la imagen de Humboldt” (Rivadeneira, 2012:63), llegan a Ecuador los científicos alemanes Wilhelm Reiss y Alphons Stubel en abril de 1870. El propósito de su viaje fue el conocimiento y estudio volcánico de las montañas andinas, consistente en medir altitudes, observaciones del ambiente y condiciones naturales, recopilar toponimias, dibujar panoramas y paisajes, así como también un trabajo de registro arqueológico. La expedición recorrió Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia y Brasil (Rivadeneira, 2012:63).

En los Andes ecuatoriales requirieron de la ayuda del entonces joven pintor Rafael Troya, quien realizó más de 60 cuadros pintados al óleo bajo los requerimientos e instrucciones de Stubel. Así mismo participó otro alemán erradicado en Quito –cofundador de la Escuela Politécnica Nacional- Teodoro Wolf, quien apoyaría a Stubel en la elaboración de mapas e interpretaciones geológicas y botánicas.

Durante su estadía en las Américas los científicos alemanes habían enviado cientos de cajas que incluían colecciones de piedras, piezas arqueológicas, así como las pinturas y dibujos realizados por Troya, elementos que serían estudiados tras su regreso a Europa. Stubel, como menciona Rivadeneira, pasó el resto de su vida tratando de concluir su teoría sobre el origen de los volcanes (Rivadeneira, 2012:65), cuando Wolf regresó a Alemania en 1891, lo ayudó en sus estudios e interpretaciones. Reiss por su parte escribió sobre el análisis de las colecciones petrográficas y su viaje por el Ecuador.

Lamentablemente, en la Segunda Guerra Mundial, las pinturas de Troya se quemaron a causa de

un bombardeo. Lo que se tiene hoy en día son algunas reproducciones que Troya hizo a partir de su memoria 40 años después, así como algunas otras reproducciones basadas en los libros de Stubel y Reiss.

Teodoro Wolf, quién había pertenecido a la orden religiosa, se convirtió en un notable geólogo y profesor de la Escuela Politécnica Nacional. A raíz de la gran erupción del Cotopaxi en junio de 1877, Wolf y su alumno politécnico Alejandro Sandoval, hicieron la primera ascensión por la ruta norte del Cotopaxi llegando al borde del cráter así como a la cima máxima del flanco noroeste el 9 de septiembre de 1877, a partir de la cual “realizó el primer informe técnico sobre la erupción y sus consecuencias” (Rivadeneira, 2012:67).

Gracias a esta expedición alemana y a la ayuda y trabajos de Wolf, se obtuvieron los datos de varias montañas que fueron de utilidad para el ascensionismo ecuatoriano cuyo desarrollo se inicia en la década de los 50. Cabe recalcar que la tan comentada altura del Chimborazo, 6310 msnm, fue corroborada por Reiss gracias a su estudio trigonométrico.

Se registra además la presencia de otro personaje alemán: el diplomático expedicionario Max von Thielmann, quien, en su visita al Ecuador, centró su atención en el Cotopaxi, al cual ascendió el 14 de febrero de 1878 por la ruta norte -abierto previamente por Wolf- en compañía de guías y peones que le fueron recomendados por Stubel (Rivadeneira, 2012:68).

No ha sido sino la imagen de aquel “omnipresente triángulo”, como menciona Rodríguez Castelo, donde se registra esa inquietud que provoca la presencia de los colosos en la racionalidad científica. Hoy en día todas las instituciones dedicadas a la enseñanza o práctica del montañismo no toleran disociar esta disciplina de la nevología, la glaciología, geografía, cartografía, climatología, geología. Es, incluso, común observar en estos escenarios a personas con sistemas de navegación, información climatológica, observación del terreno antes de embarcarlo, etc. Ni qué decir de la fotografía usada como fuente de estudio o reflexión a cerca del lugar al que se pretende acceder, así como para generar un modelo en el cual se puedan apreciar las condiciones, los riesgos, en definitiva: las posibilidades de ascensión.

El componente científico no solo se fundamenta de manera irrefutable en los campos descritos,

sino que también tiene su espacio primordial en lo que a equipo se refiere, presente en accesorios tales como aquellos de progresión en diferente tipos de terreno (cuerdas, seguros, etc.), de igual manera sucede con la indumentaria (tejidos naturales y artificiales como el tan anhelado Gore-Tex, tejido que fue utilizado primeramente por la NASA y que después pasó al campo deportivo), calzado, etc.

Este tipo de racionalidad que se extiende a lo largo de la práctica del montañismo comprende dos etapas. La primera, evidente en todos sus aspectos, es lo que se he denominado como inquietud y fundamentación racional de las ciencias de la tierra, donde su principal característica es poner en consideración a la montaña y su ascensión como un componente de comprobación científica²⁸. La segunda, que he denominado como elementos de instrumentación, que, por otro lado, justifica y apoya la ascensión en montaña donde las ciencias terrenales se mantienen como una base de consulta al momento previo y de ejecución del ascensionismo.

Ahora bien, ¿dónde se encuentra el componente deportivo? En una primera instancia se habló del aspecto deportivo y místico en Humboldt que se contrapone a la posición de los científicos quienes no hacen sino enaltecer la racionalidad científica a partir de sus estudios en la montaña. Podría decirse que el aspecto deportivo dentro del montañismo toma forma con la llegada de Edward Whymper, como se verá, este elemento empieza a ser la vena o hilo conductor del andinismo propiamente dicho.

Una de las bases de lo anteriormente expuesto, es que a Whymper se lo puede consolidar, en primera instancia, como un excursionista. Se define aquí el término excursionismo como el desenvolvimiento que tiene el individuo en un terreno variado, poco conocido o bien del cual no posee información alguna, con la finalidad implícita o explícita de consolidarse como una visión deportiva por consecuencia del esfuerzo físico y psicológico que implica. Otra de las bases indispensables para delinear este aspecto, es que su época marcó las primeras conquistas de las altas cumbres de los Alpes como ya se señaló previamente; y ni qué decir de su propia conquista del Matterhorn, considerada indiscutiblemente como una expresión deportiva, no solo por el

²⁸ Hoy en día este aspecto se mantiene con fuerza considerable, liderado por la ONG francesa IRD, la Escuela Politécnica de Quito y el Instituto Geográfico Militar, monitorean no sólo la actividad de los volcanes, el retroceso de los glaciares o la actualización de cartas topográficas, sino también muchos de su cuerpo de trabajadores son montañistas aficionados, miembros de clubes de montaña, excursionistas, etc.

carácter del excursionismo sino por el aspecto fundamental que abarca el deporte en sentido estricto: las expresiones de competitividad.

Los términos aquí asociados al ascensionismo, excursionismo y deporte, se fortalecen aún más por los términos que abarcan: aventura, lugares jamás habitados por el hombre o visitados parcamente, desenvolvimiento en un terreno poco accesible, etc. Sin embargo estos aspectos son los que llevan a Whymper, y a muchos otros integrantes del Club Alpino Inglés, a un cambio cualitativo, un cambio completo de paradigma que ya se había empezado a sentir en cierta medida con la primera ascensión al Mont Blanc, y por supuesto, con el intento de ascensión de Humboldt al Chimborazo.

Este cambio de paradigma fue impulsado por Whymper de manera técnica y teórica. Se consolidó como un pionero en la utilización de medios mecánicos para la progresión en montaña y en el aporte ético que finalmente diferenciaría el hecho de la cumbre en sí misma del hecho de la investigación científica, como menciona Juncosa: “centrándose en la “ascensión por la ascensión” distinguiéndola de los objetivos científicos a los que siempre estuvo unida” (1993:II). Este cambio fue el motor primordial de lo que posteriormente habría de llamarse montañismo (con todas sus derivaciones: andinismo, alpinismo, himalayismo), donde la imagen deportiva de la cumbre es el motivo central del ascensionismo.

Esta distinción no relega el espíritu de Whymper en lo que fue su siempre afición científica, siendo inclusive, éste el motivo de base por el cual llegó a los andes ecuatorianos. Whymper pretendía “clarificar in situ, los efectos de la vida humana de la rarefacción del aire y de la baja presión a grandes alturas” (Juncosa, 1993:II).

Cómo él mismo explica: “Desde hace mucho tiempo, este asunto me pareció, por sí mismo, digno de investigación; en especial, el conocimiento de la altura en que los efectos principian a sentirse, cuáles son esos efectos, y si son o no permanentes” (Whymper, 1993:3).

Tras la declaración de la India como frontera científica, le aconsejaron a Whymper que renunciara a su visita a los Himalayas, en donde tenía previsto alcanzar el punto más alto hasta entonces medido y registrado por los Schlagintweit, quienes intentaron ascender al Ibi Gamin en

agosto de 1855, alcanzando la altura de 6.775 metros. Impedido de visitar los andes chilenos y peruanos por motivo de la Guerra del Pacífico, se decide finalmente por los andes ecuatorianos.

Esta decisión a último momento tiene a su vez un gran sustento:

Por medio de mi antiguo amigo, el Sr. Douglas Freshfield, un explorador del Cáucaso, tuvo conocimiento de mi partida el Sr. Von Thielmann, quien acababa de hacer un viaje a través de Colombia y el Ecuador (...) tuvo la bondad de esperarme en Ostende, para proporcionarme los datos adquiridos con su experiencia, y comunicar al Dr. Alphons Stubel, de Dresden, quien con la mayor generosidad me obsequió una copia de las “Alturas tomadas en la República del Ecuador (Whympfer, 1993:6).

Whympfer llegó en compañía de su ya conocido guía Jean-Antoine Carrel y el primo de éste, Louis Carrel, además aquí contaron con la ayuda de varios arrieros y peones indígenas. Whympfer y los Carrel fueron los pioneros en sentido absoluto²⁹ en realizar las primeras ascensiones de la mayoría de las altas cumbres del Ecuador: Chimborazo (dos ascensiones y cuya cúspide máxima lleva hoy su nombre); Cayambe; Antisana; Carihuairazo; a las medias montañas: Sincholagua; Sara Urco; Cotacachi; y la ascensión de las ya anteriormente visitadas: Cotopaxi y Pichincha. Whympfer, junto a los Carrel intentaron también ascender al Iliniza sur, empresa que fue posteriormente lograda por los primos Carrel sin la compañía de Whympfer.

La primera y última en la lista de montañas visitadas fue el Chimborazo. En aquel entonces Whympfer consideró erróneas las mediciones y los lugares alcanzados por Humboldt y Boussingault.³⁰ Según Whympfer, basándose en el relato de aquellas dos “celebridades”, como él los denomina, la altura que habría sido por ellos alcanzada era incorrecta, cómo él mismo explica:

Mi perplejidad aumentó cuando vi el Chimborazo desde Guaranda; hice un estudio comparativo de la montaña y de las relaciones de los dos viajeros, y sufrí una cruel

²⁹ A manera de registro. Éste término, registro, será lo que fundamente la veracidad y confiabilidad de las ascensiones. Este se fundamenta a su vez con fotografías, testimonios de personas que lo presenciaron, concordancia en las versiones y fechas. Sin registro no existe la ascensión, al menos en términos oficiales. En el mundo del montañismo se denomina como “ascensión documentada” (Garibotti, 2004:34).

³⁰ Boussingault, Francés, realiza el segundo intento de ascensión al Chimborazo en 1831, llegando probablemente al mismo lugar en el que Humboldt habría dado marcha atrás.

desilusión. Aceptando que su altura fuera de 21,425 pies, no era difícil calcular dónde quedaban los 19,500 pies, y era evidente que nadie podía detenerse a esa altura, en ninguna parte de la montaña, sin tener glaciares delante, detrás y ambos lados, y también que nadie podía llegar hasta ella, también sin haber pasado sobre glaciares. Después de estas observaciones me pareció probable que fueran las alturas las que habían determinado con incorrección, y principié a interesarme aún más en la ascensión al Chimborazo (Whymper, 1993: 35).

Whymper realiza la primera ascensión a la montaña por el lado suroccidental (donde actualmente se encuentran el 1er y 2do refugio del Chimborazo, y desde donde se inicia el ascenso a la cumbre por las tres vías más frecuentadas: la de Whymper, la directa y la vía normal, estas dos últimas terminan juntándose a la de Whymper en sus tramos finales). La vía fue acometida el 4 de enero, siendo necesario instalar tres campamentos para dicha empresa; esta ruta se denominada actualmente como “agujas de Whymper” debido a dos picos de roca que se encuentran en la arista que culmina hacia el glaciar del gran macizo.

Seis meses más tarde, después de haber realizado las primeras ascensiones del Antisana, Cayambe, Carihuayraso, Cotacachi, y las repeticiones del Cotopaxi (donde pasó la noche al filo del cráter y pudo experimentar el movimiento agresivo del volcán retratado en uno de sus grabados) Whymper realiza su última ascensión a una montaña en el Ecuador, se trató de su segunda cumbre del Chimborazo, alcanzada el 3 de julio por el flanco noroccidental. Esta ascensión fue completada junto a dos ecuatorianos: David Beltrán y el intérprete Francisco Campaña. La ruta realizada fue la de Pogyos hacia Murallas Rojas, que se convirtió durante mucho tiempo en la ruta normal (en el acercamiento se puede encontrar el refugio abandonado de Fabián Zurita). Durante la ascensión presenciaron un torrente de nubes cargadas de ceniza provenientes de una fuerte erupción del Cotopaxi, incluso existe como evidencia un grabado donde consta la oscuridad del cielo en la cumbre donde posan Whymper y los dos ecuatorianos.

Nombres como Glaciar Thielman (Chimborazo), agujas de Chamonix (Chimborazo), Picos Jarrín (Cayambe), entre muchos otros, muestran de alguna forma la autoridad de Whymper en el momento de nombrar así estos lugares; igual de evidente cuando Nicolás Martínez bautiza la cumbre máxima del Chimborazo como “cumbre Whymper”. Aquí el sujeto se establece en un

papel inamovible a través de sus huellas en el glaciar, pero un glaciar más imaginario que físico, un glaciar que se crea y recrea en las versiones, en los relatos, en las imágenes.

Después de Whymper, ya por 1903, Hans Meyer se convierte en la última de las clásicas figuras europeas asociadas al montañismo en el Ecuador. También realiza la ascensión al Chimborazo y deja su huella en la denominada Grieta Hans Meyer, en el flanco noroccidental de la montaña. Meyer identificó los glaciares de la zona norte, y siguió con el ritual de bautizar los lugares hallados (*identificados*). Nombres como Teodoro Wolf o Reschreiter en aquellos costados de la montaña lo evidencian.

La etapa del montañismo clásico en el Ecuador, se fundamenta en los viajes de los científicos y exploradores -alemanes en su mayoría-, como menciona Rodríguez Castelo:

Explicable que hayan sido europeos los primeros exploradores de nuestra alta montaña. Venían de un mundo donde el deporte se había extendido a las cumbres más altas y las rutas más arduas, y venían con la indumentaria e instrumental que sucesivas y empecinadas experiencias habían ido perfeccionando. **Y había algo aún más decisivo:** los animaba este talante europeo que caracteriza toda la última parte del XIX de descubrir y describir nuestro planeta con el espíritu codicioso del colonizador y un incipiente **sentido de los récords**. Resulta sintomático que de este espíritu que Whymper hace atestiguar oficialmente, ante el cónsul británico en Guayaquil, a su acompañante Francisco Campaña, el éxito logrado en sus dos conquistas del Chimborazo³¹ (1994:VII).

Como se analizará más adelante, la montaña se consolida en la mente del sujeto como el primer símbolo. Esta es, desde un primer acercamiento, identificada a través de la racionalidad científica, es decir como objeto de investigación. Dentro de esta identificación se configura un elemento de asombro, donde muchas veces su escenario se convierte o bien se desplaza al plano de la trascendencia y por ende al de su búsqueda.

Bautizar con nombres los espacios determinados de los macizos, poseer la autoridad de hacerlo, no son sino expresiones que unen los aspectos complementarios que cimentan la actividad y el

³¹ Énfasis añadido.

imaginario en torno al sujeto y la montaña: racionalidad y cumbre, científicismo y trascendencia.

Es indudable que quedan vacíos, habiendo existido tantos peones y guías lugareños, ¿qué se sabe de ellos?, ¿cuáles fueron sus impresiones?, ¿qué habrá pensado por la mente de Campaña al subir con Whymper hasta la cumbre del Chimborazo?, ¿qué significaciones estuvieron impresas?, ¿acaso son, versiones a parte, como muchas otras que simplemente se borraron, quedando dibujadas en aquel grabado (o bien fotografía) donde sus rostros se mezclan entre la impresión de la ceniza a punto de cubrirles y la cima de un lugar inhabitable? La figura, los rostros de Campaña y Beltrán, ¿qué relato guardan en ese grabado de Whymper?, ¿Qué discurso se compone alrededor de las imágenes y la narración?, ¿Cuál es el lugar, de cierta forma, “real”, del andinista?

Es sin duda Whymper quien fundamenta lo que 20 años después se convertiría en andinismo en el Ecuador. En él se consolidan la figura deportiva y la del investigador científico, como veremos más adelante, ya para principios del siglo XX, Nicolás Martínez, el primer ecuatoriano reconocido bajo el título de “montañista” y considerado el padre del montañismo ecuatoriano, mantendrá y alimentará la imagen del ascensionista dentro del marco conocido de la figura del alpinismo (y alpinista) europeo.

La disciplina del montañismo se instauró en el continente europeo y lo que conocemos de ascencionismo nos llega a partir de ese espacio. Hasta nuestros días dicha influencia se mantendrá en una hegemonía en cuanto a su significado y expresión. La pregunta ahora es, ¿realmente se puede hablar de un ascencionismo ecuatoriano?, ¿cuáles son las pautas que lo establecen?

TERCER CAPÍTULO

EL ANDINISMO DEL SIGLO XX Y EL RELATO COMO ORIGEN

La entrada “oficial” del Andinismo bajo el manto y liderazgo de personajes nacionales tiene como origen las ascensiones y visión del montañismo de Nicolás Martínez, su expresión será el recorrido que dará luz a las primeras manifestaciones de lo que él mismo fundó bajo el término de “andinismo”. Desde los inicios hasta la última década del siglo XX, el montañismo se fue forjando en multiplicidad de expresiones deportivas, institucionales, filosóficas (en el sentido de una reflexión de libertad, entre otras), turísticas, profesionales y de afición.

Se podría juntar y aún escribir una biblioteca entera con respecto a estos años (1950-2000), sin embargo aquí se dará una visión general con pocas especificaciones relevantes tomando en cuenta la magnitud tema, por lo que, lamentablemente, mucha información se dejará de lado debido a la extensión que exigen los requerimientos de tesis.

Por consiguiente se ha procurado proceder de la manera más sustancial posible, tomando ejemplos muy puntuales. Se espera que el aporte de esta sección sea motivo para un eventual estudio histórico que pueda finalmente ocuparse de esta expresión tan importante que ha sido el andinismo ecuatoriano en la segunda mitad del siglo XX.

Este capítulo tiene como finalidad, a partir del acercamiento a los eventos históricos, entender cuál ha sido el principal fundamento del ascensionismo en los andes ecuatoriales manteniendo como propuesta el que este fundamento se encuentra estrechamente ligado al “relato”, mismo que representa el lugar de las valoraciones y significados inmersos en el juego profundo de lo que es subir una montaña. Es a partir de todo eso que el andinismo, mas que un hecho habitual de subir montañas, es un lugar imaginario, un ambiente que se crea y recrea en la mente de los sujetos; habitar esas expresiones, asirse del relato y la memoria, antes que se saturan de expresiones semánticas, es lo que se ha denominado como “ascender la montaña”.

En este sentido, el relato no es una culminación de lo sucedido sino el retorno al principio, palpar lo que fue y es, en sí mismo, ese espacio significativo. Es el verdadero comienzo de aquel viaje, la socialización del registro de la hazaña que es la ascensión; toda ascensión se convierte en

ascensión en su capacidad de ser *documentada*, vivenciada y comprendida a partir del lugar que se ha denominado como relato.

3.1.- ENTRADA “OFICIAL” Y EVENTUAL DESARROLLO DEL ANDINISMO EN EL ECUADOR

Nicolás Martínez forma parte de los hermanos excursionistas Martínez Holguín, que a decir de Rodríguez Castelo, acabaron *con ese monopolio extranjero* de ascensiones a los grandes volcanes del Ecuador. Todos ambateños, fueron Augusto, Anacarsis, Luis y, por supuesto, Nicolás.

Augusto Martínez fue discípulo de Teodoro Wolf en la Escuela Politécnica. Fue director del Observatorio Astronómico de Quito, profesor de Ciencias Naturales y Química, entre otras distinciones. Se consagró como uno de los más importantes geólogos del Ecuador, merecedor de las “Palmas Académicas del Gobierno de Francia” (Rodríguez, 1994: VII). Luis Alfredo Martínez, pintor y literato, autor de la famosa obra ecuatoriana “A la costa”, fue Ministro de educación y Senador de la república.

Nicolás fue esencialmente un viajero incansable, escritor de numerosos textos sobre sus crónicas de aventura. Estudió agricultura y meteorología, fue superintendente del ferrocarril al Curaray (Rodríguez, 1994:VIII). “Comenzó con ascensiones de altura a la edad de 25 años” (Echevarría, 1986:16); a decir de Echevarría: “era, a más de andinista, un naturalista. Le atraían la meteorología, la geología, la flora y la fauna” (1986:18).

A la edad de ocho años observaría a sus hermanos Augusto y Anacarsis, junto al primo Trajano Mera, partir hacia el Tungurahua, hecho que empezaría a marcar la vena y la ansiedad de subir montañas. Según Rodríguez Castelo, Nicolás sube a los quince años al cráter del Tungurahua, “y desde ese comienzo de siglo ya nunca dejó de ascender. Era tal su pasión por la montaña que no bien descendía de una se rendía a la tentación de pasar a otra. Y, de no haber sido posible aquello, comenzaba a planear la siguiente ascensión” (1994: XVI).

Nicolás Martínez establece su personalidad a través del seguimiento de los grandes relatos del ascensionismo europeo, combinando el montañismo con la ciencia. Se puede constatar en varios de sus artículos y libros la manera en que instaura su discurso sobre lo que he denominado el modelo Whymperiano³², cotejando así estudios geográficos, geológicos, meteorológicos, fisiológicos (como las pruebas funcionales del aparato circulatorio donde medía la presión en pruebas estáticas acostado y de pie, así como pruebas dinámicas tomadas en movimiento), etc.

Según Echevarría “sus libros confirman que Nicolás Martínez tenía la mentalidad del alpinista nato” (1986:18). Entre las ascensiones más representativas, realizó la cuarta ascensión al Tungurahua en 1900 (montaña que volvería a ascender varias veces), la segunda ascensión al Antisana en 1904, la tercera ascensión al Chimborazo (tras las dos anteriores de Whymper) en 1911, la primera ascensión por la cara oriental del Cotopaxi en 1912 y la primera ascensión al Iliniza Norte en abril del mismo año (Echevarría, 1986:16-18), (Eichler, 1970: 81-83). Con respecto a aquella primera ascensión del Iliniza Norte, el montañista italiano Marino Tremonti menciona: “es la primera cumbre virgen conquistada exclusivamente por ecuatorianos y constituye la coronación de sus numerosas empresas” (1986:17).

Según Echevarría Nicolás Martínez fue sin lugar a dudas “el único sudamericano de su tiempo que encargó equipo a Europa (Francia) equipo que en Sudamérica solo poseían algunos inmigrantes europeos. Al efecto, escribe de bastón ferrado, alpenstock, piolet, crampons, etc”(1986:18); mientras a su vez establece lo que considero como la consagración del término que se ha venido buscando: “Acaso haya sido el primer sudamericano que usara el vocablo andinismo, que él cita ya en 1905 ” (1986: 18).

Esta figura de montañista y aventurero se ahínca todavía más en la forma en que daba a conocer sus ascensiones, siendo el primero en relatar sus experiencias en el medio periodístico, como bien explica Rodríguez Castelo:

³² Si bien es cierto que la mayoría de los asensionistas de la época dorada del alpinismo, e incluso antes, realizan una combinación entre la racionalidad y el montañismo, es Whymper quien consagra esta estructura discursiva con datos y gravados recolectados en su travesía por los andes ecuatorianos, combinando datos de organismos vivos a grandes alturas, así como el efecto de la presión atmosférica sobre el cuerpo humano con la narrativa de aventura y datos de ascensión.

Porque este personaje que tantas cosas inaugura en el montañismo nacional y con tan certero instinto lo hace, es también el primero en usar la prensa diaria para relatar sus ascensiones y sus observaciones de hechos de la naturaleza que tenían –como reclama el periódico- algo de nuevo, descomunal o catastrófico (...). Las conquistas eran auténticas noticias deportivas; páginas ecuatorianas de ese “Sport” que tanto apasionaba ya en Europa. Así la asombrosa crónica de la subida al Chimborazo que publica en 1911 “La Prensa” de Quito (1994: XV).

Es ante todo la fuerza de ese término deportivo que el citado autor menciona bajo el apelativo anglosajón: “Sport”. Nótese la fuerza en el idioma y la cercanía que se establece con tal expresión cultural. Martínez, tal y como expresa Rodríguez Castello, es también ya una figura del deporte, determinándose a través de términos como “preparación”, o el más importante: “entrenamiento”, éste último, referido por él como un elemento primario, indispensable para el ascensionismo. Sobre la subida al Chimborazo escribe:

En la segunda tentativa, efectuada casi 5 años después y gracias a la experiencia adquirida en la primera, al **entrenamiento previo**, al cuidado minucioso que tuve en los preparativos y al excelente material de alpinismo de que pude disponer”, así mismo en torno al compañero de cordada: “acompañado únicamente de Miguel Tul, indio de pura raza, valiente y fiel a toda prueba, a quien yo lo había **ejercitado anticipadamente**, para que me acompañara en esta ascensión³³ (Martínez, 1986: 17).

Echevarría no puede resumir mejor la firma de Nicolás Martínez en el denominado surgimiento del andinismo ecuatoriano:

Como los europeos de valía de su tiempo, Martínez no fue montañista de dos o tres cumbres, sino que exhibe una actividad constante. Su paso por el andinismo sudamericano cubre desde 1900 hasta 1933, un año antes de su deceso. Echevarría (1986:18-19) se pregunta: ¿Qué otro deportista en todo el continente americano podía presentar tal trayectoria? Y finalmente logró la tercera ascensión del Chimborazo, en tiempos en que trepar una cumbre de más de 6000 metros era un sueño; no había en todo el mundo para aquellos años (1911) más de 20 o 25 ascensiones de esa clase

³³ Énfasis añadido.

(1986:18).

La figura de Nicolás Martínez no se agota, empero, en las fronteras nacionales: “fue un precursor tanto ecuatoriano como sudamericano e internacional. Para los Andes antes de 1930, nombrémoslo a él, entre los sudamericanos, con el chileno Luis Riso Patrón y el venezolano Alfredo Jahn. Y no hay más. Pero mientras estos dos eran exploradores primeramente, con ascensiones relacionadas con la cartografía, el ecuatoriano era andinista de vocación” (Echevarría, 1986:19).

Así como sus ascensiones que llegaron a la posteridad: “Legó el nombre de su club, fundado en la cima del Tungurahua, el Club Andino Ecuatoriano, nombre representativo nacional, ideal y lógico para una institución que 50 años después todavía no se ha fundado. Y nos legó finalmente a todos los sudamericanos el ejemplo de las dos virtudes decisivas que hacen al verdadero andinista: entusiasmo y dedicación” (Echevarría, 1986:19). O como afirma Eichler: “Nicolás Martínez, un hijo de la ciudad de Ambato en el corazón de la Sierra ecuatoriana. Las montañas fueron su vacación. (...) Suyo es el mérito de ser el precursor del “andinismo” ecuatoriano” (1950:15). La señalada fundación del Club Andino Ecuatoriano se llevó a cabo el 10 de enero de 1933, en la cumbre del Tungurahua: “escribiendo allí mismo el acta respectiva, la que fue firmada por todos los presentes” (Martínez, 1986: 18), Nicolás Martínez contaba entonces con 58 años de edad.

Martínez siempre mantuvo la característica de los grandes alpinistas siendo constantemente el primero del grupo, “abriendo huella” como se dice usualmente en el andinismo. Fue él quien bautizó la cumbre máxima del Chimborazo bajo el nombre de Cumbre Whymper, aspecto que afianza la hegemonía o autoridad que tuvo al aventurarse y fundar el andinismo en el Ecuador. Y más importante aún, detalla la ascensión a través de fotografías, delineando la ruta realizada a modo de topo³⁴, e identificando los lugares de importancia. La cumbre menor (no por ende la más fácil, y en la cual se encuentra la travesía de mayor dificultad hasta el momento realizada en la montaña) lleva su nombre: Cumbre Nicolás Martínez.

³⁴ Topo es el plano detallado de la ruta en montaña, en él se encuentran datos importantes a modo de signos, de lo que se hallará en dicha ruta (Notas de campo, 2011).

Sin embargo con Nicolás Martínez no solo se caracterizan estas grandes ascensiones y la manera en que se fue consolidando su dinámica sino otras expresiones igual de nuevas e importantes; en una de las ascensiones al Tungurahua en abril de 1911, entre sus compañeros de ascensión, se encuentra la primera mujer, de quien se tiene registro, que ha subido a la cumbre de una montaña en el Ecuador. Se trata de Elizabeth de Robalino.

En una carta dirigida al director de “La Prensa” en Junio de 1911, Martínez expresa: “Ahora, pasados ya dos meses, le dirijo ésta, relatándole la ascensión que quizá pueda interesar a Ud. y a los lectores de su simpático diario; ya que tiene la particularidad de haber contado entre los ascensionistas a una mujer –la señora de nuestro amigo Luis Robalino Dávila- que en nuestro país es la primera mujer que ha trepado a una montaña como el Tungurahua ” (1994:30).

Sobre la aptitud de la Sra. Elizabeth, Martínez comenta: “En las cercanía a los Altares³⁵, admiraba la resistencia y energía de la Sra, de Robalino, quien subía por el arenal, sin decaer un momento” (Martínez, 1994:32). Sobre la llegada a la cumbre, menciona: “Nunca creí obtener un éxito tan completo, pues me parecía difícil que todos subieran; pero indudablemente el buen resultado fue debido a la señora de Robalino, quien daba ejemplo de sangre fría en los peligros y de una energía sin igual ” (Martínez, 1994: 33-34)³⁶.

Después de Martínez, en las décadas del treinta y cuarenta, el andinismo discurre sin mayor esplendor. A mas de alguna expedición extranjera por estos años (que, sin embargo, realizaron importantes ascensiones), los que se encargan de seguir fomentándolo a nivel local, fueron los padres Josefinos de Ambato, en cuyo honor se ha nombrado a uno de los picos del Carihuairazo como “Pico Josefino”. “Los curas visitaban principalmente el Tungurahua donde también

³⁵ Punto situado a 4.640 metros en el Tungurahua. Lugar denominado así por el relieve de roca y nieve semejante a dicho término.

³⁶ Luis Robalino Dávila, amigo cercano de Martínez, fue doctor en Jurisprudencia, inclinado a la literatura, historiador y diplomático de la nación. Su esposa Elsbeth Bolle, de nacionalidad alemana, a quien conoció en París, parece haber sido conocida como Elizabeth debido a la fácil confusión de su nombre. Elsbeth fue una gran excursionista para la época, viajando a la Amazonía ecuatoriana y visitando los andes. Dedicó varios años de su vida a la ayuda social. Ambos, Luis y Elsbeth, fueron padres de Isabel Robalino Bolle, mujer de política en defensa de los sectores sindicales, parte de diputados para la asamblea constituyente de 1966-67, a demás de senadora, impulsó varios proyectos de desarrollo y fundadora del antiguo INEDES. En el 2007 con ochenta y nueve años fue candidata asambleísta. Es autora del libro, “Sindicalismo en el Ecuador”. Actualmente tiene 94 años de edad.
<http://www.diccionariobiograficoecuador.com/tomos/tomo17/b2.htm>
http://www.lagaceta.com.ec/site/html/dominical.php?sc_id=12&c_id=114&pg_id=3133.

practicaban esquí. Fueron algunas veces a esos lugares en compañía de estudiantes”³⁷.

Un aspecto curioso que se dio entre 1930 y 1940, fue la visita de Nazis al Cotopaxi, una fotografía de la época muestra una carpa negra con el símbolo de la esvástica, aunque probablemente no hayan llegado a la cumbre³⁸.

A mediados de la década del cuarenta, el andinismo cobra un auge importante con la fundación de los clubes de montaña “Agrupación Excursionista Nuevos Horizontes” en abril de 1944 y del “Grupo de Ascensionismo del Colegio San Gabriel” (GACSG) en mayo del mismo año. Podría decirse que estas dos agrupaciones, aún activas hoy en día, son las más importantes, debido al renombre que poseen por considerarlas como *cuna* de los principales exponentes del andinismo durante la segunda mitad del siglo XX, y ser las instituciones pioneras en las construcciones de refugios de alta montaña en el país.

El Grupo de Ascensionismo del Colegio San Gabriel (GACSG), fue fundado el día católico de la Ascensión del Señor y de allí la particularidad de su nombre. Entre sus fundadores constaban principalmente sacerdotes alemanes y austriacos. Según Santiago Rivadeneira, fue muy probable que el Grupo de Ascensionismo haya sido una continuación del grupo de Scouts que habría tenido el colegio antes de 1940³⁹.

La particularidad de las salidas de este club eran las canciones de corte marcial que en ellas se cantaban. Estas canciones eran adaptaciones de himnos de las juventudes hitlerianas, con letras de ascensiones o elementos de las montañas andinas. Una de ellas fue la “canción del diablo” de corte marcial de la Legión Extranjera de Francia. Santiago Rivadeneira menciona que el Padre José Rivas (quien ha sido mentor del club por más de cincuenta años) cayó en cuenta de las adaptaciones de estos himnos y consiguió con el tiempo que se dejen de cantar, él mismo ejerció durante mucho tiempo la presidencia del Grupo de Ascensionismo y el rectorado del colegio, en su honor el refugio del Cotopaxi fue denominado como “Refugio José Rivas”. Santiago cuenta que el padre Rivas siempre tuvo mucho celo del andinismo en cuanto a que no le gustaban los

³⁷ Santiago Rivadeneira, conversación personal, 20 de febrero de 2013.

³⁸ Mario Paz y Miño, conversación personal, 13 de marzo de 2013.

³⁹ Conversación personal, 20 de febrero de 2013.

otros clubes, considerándolos como laicos, revoltosos, etc.⁴⁰

Durante los años cuarenta y cincuenta, el club del GACSG se limitó únicamente a fomentar excursiones a nivel del estudiantado, eran salidas al páramo o bien hasta el filo de las nieves perpetuas⁴¹.

Este no era el caso del club Nuevos Horizontes quienes durante la década de los cincuenta realizaron importantes ascensiones tales como la segunda ascensión al Saraurco (1955)⁴², la primera ascensión a la cumbre norte del Cotopaxi (1956)⁴³, la segunda ascensión nacional al Antisana (1956), la primera cumbre femenina al Cotopaxi (1957), La primera cumbre femenina al Iliniza sur (1959), así como el recibimiento de condecoraciones por los rescates que realizaron en dos accidentes muy nombrados en aquellos años: el accidente de avión de “Aérea” en abril de 1958, y el percance de la expedición japonesa en el Chimborazo en septiembre de 1961⁴⁴.

Podría decirse que fue el comienzo de un sinnúmero de ascensiones que más tarde, en la década del sesenta, tomarían un importante espacio a nivel nacional. Ya para toda la década del setenta y ochenta, los andinistas ecuatorianos empiezan a tener un gran protagonismo a nivel internacional; se realizan varias ascensiones en montañas insignes de los Andes peruanos, colombianos, bolivianos, argentinos, europeos y se abrieron las puertas a los Himalayas.

Los miembros de Nuevos Horizontes, continuaron la tradición de Nicolás Martínez de dar a conocer a los medios sus *hazañas*, como en los casos de Jack Bermeo y Jorge Larrea⁴⁵, quienes plasmaron su escritura mediante el relato en los medios, sobre todo en las planas del entonces

⁴⁰ Santiago Rivadeneira, conversación personal, 20 de febrero de 2013.

⁴¹ Como mencionan Santiago Rivadeneira y Mario Paz y Miño en las conversaciones personales.

⁴² Treinta y cinco años después de este ascenso, miembros del club de la PUCE encontraron una tarjeta de presentación de Bermeo y una hoja firmada por los miembros de Nuevos Horizontes en la cumbre de esta montaña. (Páez, 2012:25-26)

⁴³ Esta ruta se la llamó Jack Bermeo por ser él quién exploró y logró abrir la ruta, y se bautizó a la cima bajo el nombre de “Quito” (Bermeo, 2002:69). La cumbre norte es el punto más alto del Cotopaxi con 5897 msnm (Carta topográfica “Cotopaxi” IGM). Partes de esta ruta conforman hoy la ruta normal; es en este flanco de la montaña donde se asienta el refugio “José Rivas” (Notas de campo). Actualmente esta cumbre es llamada mayoritariamente como “La cumbre del Cotopaxi”, muy pocos la nombran “cumbre norte” (Notas de campo).

⁴⁴ Todos estos datos corresponden al libro “Aventura en las montañas” de Jack Bermeo.

⁴⁵ Aunque, en menor medida, suenan los nombres del ambateño Héctor Vásquez, del literato Francisco Tobar García y de Rodrigo Pico.

“Diario del Ecuador” y el “Diario El Comercio”⁴⁶. Jack Bermeo, en su libro “Aventura en las montañas”, cuyo subtítulo sigue con la tradición europea que catalogó en sus libros a los andes ecuatoriales: “Ascensiones a las altas⁴⁷ cumbres del Ecuador”, recoge todas las experiencias suscitadas en esos años.

Jack Bermeo así como su contemporáneo, Jorge Larrea, tienen una gran importancia dentro del contexto del montañismo, no solo en el ámbito del ascensionismo sino también en el aspecto social y jurídico. Bermeo lideró la primera ascensión a la cumbre norte del Cotopaxi, así como la segunda nacional al Antisana, después de cincuenta años de la ascensión de Nicolás Martínez; fue uno de los participantes de la segunda ascensión al Sarauro (en todas estas ascensiones participó también Jorge Larrea). Colaboró también en los rescates de los dos accidentes que más conmocionaron a la ciudadanía de la época, anteriormente ya señalados y que se detallan más adelante. Ayudó con gran interés a que se nacionalizaran las altas cumbres del Ecuador⁴⁸, de modo que no sean patrimonio de hacendados facilitando así su libre acceso.

Jorge Larrea impulsó la construcción del primer refugio de alta montaña en el país, el refugio Nuevos Horizontes en los Ilinizas⁴⁹ en 1965. Fue una de las figuras que impulsó la necesidad de contar con un grupo de rescate, y fue condecorado en dos ocasiones por colaborar en este aspecto (como se narra más adelante).

El club Nuevos Horizontes fue escenario de la visita de Raymond Lambert (Suiza), uno de los alpinistas y guías de montaña más importantes de la época. En esta visita se efectuó la primera ascensión femenina a la cumbre del Cotopaxi, ya que en la ascensión participaron la esposa de Lambert, Anett (quien contaba con mucha experiencia en los Alpes); la esposa de Jack Bermeo, Rosa Ponce; y la señora Evelyn de Ponce⁵⁰. Cabe resaltar que Rosa Ponce, esposa de Bermeo, fue también la primera mujer en conquistar la cumbre del Iliniza Sur.

46 Varios de estos reportes se pueden constatar en el libro de Bermeo.

47 Tómese en cuenta el término “Great” con que calificó Whympfer, “Hoch-Anden” de Hans Meyer o bien “Das Hochgebrüde” de Reiss. Véase en Bibliografía.

48 Aspecto que logró en gran parte cuando fue nombrado Ministro del Tesoro de la Primera Junta Militar en 1963 (Bermeo, 2002:188).

49 Este refugio pervive hoy en día, ubicado a 4700 msnm, al pie de las dos montañas que conforman los Ilinizas, está a cargo del guía ASEGUIM Fernando Iza (Notas de campo, 2011).

50 No se pudo encontrar el apellido de Anett ni el de Evelyn.

Bermeo y Larrea⁵¹ participaron en los primeros rescates de montaña que suscitaron conmoción en el país. Uno fue el accidente del avión “Aérea” en 1958 en la zona de Chugchilán (en la cordillera occidental), y el otro fue el siniestro de la expedición japonesa de la universidad de Waseda, rescate éste último llevado a cabo conjuntamente con estudiantes andinistas de la Universidad Central en el Chimborazo en septiembre de 1961. En el libro de Bermeo se muestra un diploma otorgado por la Cruz Roja Ecuatoriana a la Agrupación Nuevos Horizontes, así como varias fotos de la condecoración conferida por Velasco Ibarra a los miembros del club por el rescate en el Chimborazo. Cabe recalcar que este accidente cobró la vida de una persona, el ecuatoriano Enrique García; algunos de sus amigos fueron parte del rescate, entre quienes destaca Edwin Chávez, quien sin experiencia alguna en montaña, fue el principal agente en realizar el rescate⁵².

En 1962, Jorge Larrea participó también de otro rescate en el que fue reconocido por instituciones internacionales, como narra un artículo de Diario El Comercio a él dedicado: “La embajada de los Estados Unidos le dio un reconocimiento por participar en el rescate de dos ciudadanos extraviados en el Sangay en 1962” (Ganchala, 2013).

Probablemente, debido al renombre que tienen en el ámbito social del andinismo incluso hoy en día, así el que se les brinda en los textos encontrados⁵³, los personajes más importantes del Club Nuevos Horizontes son Jack Bermeo, Jorge Larrea y, como se verá, Rómulo Pazmiño.

Rómulo fue uno de los pioneros de las ascensiones en el exterior, formó parte del auge de las grandes ascensiones que tuvieron inicio a partir de la década del sesenta. Hijo del andinista Edmundo Pazmiño, Rómulo es probablemente el mayor exponente del club Nuevos Horizontes. Todavía en la actualidad, a sus 70 años, realiza ascensiones como guía de montaña⁵⁴.

Rómulo, junto a Marco Cruz y Luis Salazar en 1964, realizó la primera ascensión nacional a la última alta montaña en ser conquistada en el Ecuador, la cumbre del pico Obispo del Altar (5319

⁵¹ Así como algunos otros miembros del club.

⁵² Todo esto se encuentra relatado en el libro “En la cumbre” de Mario Paz y Miño Cevallos.

⁵³ Los números de las revistas “Campo Abierto” dirigida por el andinista y guía de montaña Iván Rojas, “Montaña” del GACSG, y el libro “Aventuras en las montañas” de Jack Bermeo han sido las principales fuentes de sustento.

⁵⁴ Durante el 2010 y 2012 vi muchas veces a Rómulo en el Cotopaxi, Iliniza Norte y los Pichinchas. La revista deportiva Vida Activa le dedicó la portada de su edición 53 (2012), “Por siempre joven”.

msnm), considerada hoy en día como la vía normal más técnica de las altas cumbres (Larrea, 1998). Cerrando así el capítulo de la conquista de las más altas cumbres nevadas del País. Rómulo además, realizó varias ascensiones en el exterior, siendo muchas de ellas rutas nuevas, primeras repeticiones o primeras nacionales. Como muestra de ello, uno de los picos de la sierra de Santa Martha lleva su nombre, así también la ruta sur del nevado Cayambe (Albornoz, 2012).

Por otro lado, retornando al Club de Ascensionismo del colegio San Gabriel, resulta necesario rescatar el aporte que hizo a la actividad del montañismo con la creación de la revista “Montaña”⁵⁵, aporte de vital importancia, que se dio en enero de 1961. La portada de su primer número tiene un fuerte contenido simbólico mostrando a un joven, de entre 18 y 20 años, que porta una bandera en los páramos de Cruz Loma, con el Ruco Pichincha a sus espaldas.

Sobre esta fotografía se menciona en la editorial: “La portada de este primer número es (...) una invitación a la vital experiencia, con rasgos de hazaña y heroísmo, de cada montaña o cumbre coronada, y más adelante se declara: Alerta el espíritu (...) de pie en el límite del páramo bravío (...) este joven nos habla de ideal, de entusiasmo y esfuerzo. Atrás... el monte (...) como un maestro de sabiduría, como una caprichosa aspiración al infinito”⁵⁶. Nótese la fuerza en la expresión *hazaña y heroísmo* que fundamenta el discurso inicial de lo que he denominado como *espacio de relato y significación*.

La revista montaña se estableció como un lugar específico de las historias y el relato visual de la dinámica del montañismo. Consolidándose como un medio exclusivo de la actividad, donde se narran las ascensiones, los proyectos, las noticias, las figuras; incluso las primeras hojas estaban dedicadas a resaltar a “La figura del año”, escogida ya sea por la trayectoria, las ascensiones o el aporte al andinismo.

El GACSG fue y ha seguido siendo un club de formación, debido a que en él se inician los futuros andinistas desde temprana edad. En los primeros números de la revistas se muestran a varios estudiantes de entre 14 y 17 años en las cumbres de las principales montañas del país; por este motivo, en tanto que entidad formativa, ha sido el club que ha tenido los más grandes

⁵⁵ Aún en circulación, al momento de corregir este capítulo está pronto a salir el número 35.

⁵⁶ Revista Montaña, Editorial, No 1, página 1, enero de 1961.

exponentes de esta actividad⁵⁷.

¿Cómo se ha establecido esta denominación? Como se señaló anteriormente, en montañismo se ha dado culto a ciertas figuras debido a su capacidad de realizar rutas o montañas de dificultad. En este sentido, sobre todo en la década de los setenta y ochenta, sobresalen muchos ascensionistas del GACSG, realizando varias primeras ascensiones así como nuevas rutas de dificultad. Sin embargo sobresale un nombre en particular, tal vez considerado hasta la fecha como el máximo exponente del andinismo ecuatoriano: Ramiro Navarrete.

Proveniente de San Gabriel (Carchi, 1949), Navarrete fue el primer ecuatoriano en escalar la mítica pared norte del Cervino; realizó la primera ascensión a una montaña de 7000 metros, el “Pico Comunismo” en el Pamir; tiene a su a ver la ruta más difícil realizada por ecuatorianos en el nevado Santa Cruz en Perú; realizó la apertura de una de las rutas míticas en el Ecuador, “La proa del sol” en la cumbre Nicolás Martínez del Chimborazo; pero sobre todo fue quien abrió las puertas a los Himalayas siendo el primer ecuatoriano en escalar un ochimil, el Sisha Pangma, siendo parte de una expedición liderada por Jerzy Kukuczka, la segunda persona en escalar los 14 ochomiles (Landázuri, 1988:12). Navarrete murió a causa de una avalancha, tras coronar su segundo ochomil, el Annapurna, en octubre de 1988 (Espinoza, 1989:18).

Ramiro Navarrete fue sin duda el precursor del andinismo moderno en el Ecuador superando los límites de dificultad hasta entonces planteados e instaurando modalidades intocadas como la escalada en solitario pero sobre todo destacando en su presencia como montañero ecuatoriano en las grandes elevaciones.

Navarrete utilizó la fotografía como un elemento básico del ascensionismo. Realizaba varias presentaciones sobre sus *hazañas*, teniendo siempre como bandera narrar sus experiencias en montaña pues, como se verá en el siguiente subcapítulo, pensaba que no había sentido si no se contaban las aventuras. Esta dinámica fue tomada, si puede decirse, al pie de la letra por Iván

⁵⁷ En los setenta y ochenta Ramiro Navarrete, en los ochenta y noventa Luis Naranjo, en los noventa y principio del 2000 Gabriel Llano. Actualmente como se verá en el siguiente capítulo, Joshua Jarrín, Esteban Mena, Oswaldo Freire.

Vallejo, aunque llevándola a un sentido más comercial.⁵⁸

Sin embargo, si habría que hablar del escalador más internacionalmente conocido hasta la presente fecha, aún más que el propio Iván Vallejo, sería el andinista riobambeño Marco Cruz Arellano. Realizó su primera cumbre del Chimborazo a los 13 años en 1958, en una excursión con los padres Salesianos de Riobamba, y realizó la primera ascensión nacional al pico Obispo del Altar a los 18 años, como ya se destacó anteriormente junto a Rómulo Pazmiño. Fue el primer guía de montaña del país (Cruz, 2008:18) además viajó a Europa donde se tituló como el primer ecuatoriano en ser guía internacional de Montaña. Fue la cordada de Reinhold Messner en su visita por el Ecuador, en la que realizaron una nueva vía en el Iliniza Sur. Aunque no se formó en el GACSG, fue miembro activo de este club. Actualmente es dueño de la internacionalmente conocida agencia Expediciones Andinas, sus libros sobre las montañas del Ecuador han sido traducidos al inglés y al alemán⁵⁹.

Durante la década del 60, surgieron varios clubes de montaña en el país, dinámica que sigue su curso hasta la actualidad⁶⁰. Grupos como el Centro Universitario de Excursionismo Enrique García, Cumbres Andinas, Andes Ecuatorianos, entre otros⁶¹, muchos de ellos ya desaparecidos, fueron la expresión del gran auge del andinismo en entonces, proyectándose hasta la actualidad como consecuencia de la aceptación y la interacción que se manifiesta entre los sujetos en asir las cumbres o las vías de montaña.

El club Cumbres Andinas se fundó en Quito en 1962, caracterizado por conformarse principalmente por personas de ideología Marxista, tales como el Dr. Gustavo Gordillo quien siempre se mantenía en conflicto con el Padre Rivas. Así también sobresale Celso Zuquillo, nombre con el que se le conoce a la ruta que recorre la arista norte del Iliniza Sur. “Celso

⁵⁸ Notas de campo, 2012.

⁵⁹ Notas de Campo. En el 2009 tuve la oportunidad de viajar como delegado provincial en el programa de intercambio ecuatoriano-alemán (programa entre el Club Alpino Alemán y la Asociación de Andinismo de Pichincha AEAP). En tierras alpinas, cuando daba a conocer mi nacionalidad, los alpinistas siempre nombraban o bien al Cotopaxi o a Marco Cruz Arellano.

⁶⁰ Por lo general, al menos una vez al año desde que empecé a realizar andinismo en el 2006, me he encontrado con grupos que mencionan nombres nuevos de agrupaciones de andinistas.

⁶¹ Se encuentran también los nombres de clubes como club “Montañistas”, el club “Montaña” (Riobamba), club “Chimborazo” (Riobamba), el “Grupo de ascensionismo siempre hacia las cumbres”, club Plus Ultra (Riobamba), Club “Cóndores” (Riobamba) y Club “Cóndores” (Quito). No se ha podido encontrar información suficiente.

Zuquillo tenía la creencia de que había que masificar la montaña, que no debía ser una actividad elitista o entregada solo a una parte de la sociedad”⁶². Zuquillo estuvo también vinculado a los militares, siendo entrenador de andinismo de los paracaidistas.

En el mismo año se funda el Club Enrique García Benalcázar, en honor al estudiante fallecido en el accidente del Chimborazo antes señalado. Este club se conformó en la Universidad Central del Ecuador por iniciativa de algunos de sus estudiantes sin embargo con el pasar de los años dejó de crecer debido a la falta de nuevos miembros y hubo incluso algunos incidentes entre estudiantes que habrían agredido con piedras los ventanales de la instalación de dicho club.⁶³ Aún persiste en la actualidad, pero como un club de amigos de entre 70 y 80 años de edad quienes ya no realizan ascensiones.

La dinámica de las reuniones era muy similar en la mayoría de clubes, siendo incluso parecida a la modalidad de reuniones de los clubes actuales⁶⁴, como expresa Jack Bermeo concerniente a las sesiones del club Nuevos Horizonte: “desde que se formó la Agrupación Excursionista “Nuevos Horizontes”, la directiva sesiona los martes en la noche de cada semana, para tratar los asuntos de interés y tomar las decisiones y resoluciones del caso” (1987:136), así como de reuniones *extras* si podría decirse, en las que se participaba de un ambiente más lúdico: “por otra parte, los socios también acostumbran a reunirse los viernes, a partir de las siete de la noche para encontrar a los amigos y conversar con ellos o puntualizar los detalles de la excursión del fin de semana o, simplemente, para jugar billar u organizar un cuarteto para jugar un “cuarenta” ” (1987: 136).

Para 1966 se forma la Asociación de Andinismo y Excursionismo de Pichincha (AEAP). Constan como entidades fundadoras la Agrupación Excursionista Nuevos Horizontes, el Centro Universitario de Excursionismo Enrique García, la Agrupación Excursionista Andes Ecuatorianos, el Grupo Ascensionista Cumbres Andinas y el Grupo de Ascensionismo del Colegio San Gabriel (Sandoval, 1969:32). Sobre el motivo de la creación de esta entidad se menciona: “los deportistas que practicamos el excursionismo y andinismo en Pichincha, en unánime decisión, convinieron en organizarse bajo una institución Provincial que regule,

⁶² Santiago Rivadeneira, conversación personal, 20 de febrero de 2013.

⁶³ Santiago Rivadeneira, conversación personal, 20 de febrero de 2013.

⁶⁴ He visitado los clubes PUCE (al que pertenezco), Politécnica, Saday, San Gabriel e Ingeniería UCE.

coordine, fomente y controle las actividades de excursionismo y andinismo y actividades afines” (1969:32).

Para 1974 se crea la Escuela Provincial de Alta Montaña (EPAM), como una entidad de la AEAP. La EPAM era la “encargada de la capacitación y estandarización de las técnicas de escalada en el país” (Corti, 2010:46).

Para la década de los 80, el andinismo se organizaba en federaciones provinciales, de manera que se conforma la Federación Ecuatoriana de Andinismo (FEDAN), misma que se organizaba en dependencia al Comité Olímpico Ecuatoriano (Corti, 2010:46).

Con el tiempo fueron surgiendo cada vez más clubes, como el Club Pablo Leiva (hoy en día desaparecido), Club de Andinismo de Escuela Politécnica (lugar en el que se formó Iván Vallejo), Club de Andinismo de la Universidad Católica (club al que perteneció Santiago Quintero), Club de Andinismo de la ESPE (actualmente desaparecido), Club de Andinismo Ingeniería de la Universidad Central, entre otros.

Entre 1970 y 1990 se desarrolló una creciente actividad montañera dentro y fuera del país por parte de los miembros de distintos clubes, se destacan la apertura de varias rutas nuevas, así como expediciones a montañas de la cordillera Blanca del Perú, o la Cordillera Real de Bolivia.

Ya entrada la década de los noventa se denota una cada vez más creciente actividad turística en el país -aspecto que venía tomando cierto impulso desde 1970- siendo los primeros guías nacionales: Marco Cruz y Rómulo Pazmiño principalmente. Como resultado se llega a conformar la Asociación de Guías de Alta Montaña (ASEGUIM): “en los primeros días de marzo [1990] atendiendo a una necesidad del país en esta rama del turismo especializado. (...) La actual directiva de la ASEGUIM está presidida por Hugo Torres y le acompañan en las diferentes dignidades Iván Rojas, Iván Vallejo y William Navarrete” (Rojas, 1990:6).

En esta década se deja de lado el excursionismo por la actividad turística. Muchos de los andinistas se dedican a subir una y otra vez las mismas montaña, situación que continúa hasta bien entrado el siglo XXI cuando se inicia una nueva era del montañismo ecuatoriano, especialmente bajo la firma de Ivan Vallejo y su conquista de los 14 ochomiles, así como las

ascensiones en solitario por parte de Santiago Quintero, quien postula un nuevo significado de dificultad y extremismo en montaña. Hoy en día se pueden escuchar varios nombres de quienes están rompiendo continuamente las barreras de la dificultad y sobre todo de sus conquistas a montañas simbólicas dentro del contexto internacional del montañismo, como es el caso reciente de la primera cordada ecuatoriana en la cumbre del Cerro Torre (Patagonia), considerada como la montaña de mayor dificultad técnica en el mundo⁶⁵, lo cual marca sin duda la génesis de una nueva etapa en el andinismo nacional.

Señalado un contexto, tanto clásico como moderno de lo que ha sido el Andinismo hasta entrado el siglo XXI, surge una pregunta que no ha sido del todo expuesta: ¿cuándo y dónde empieza exactamente el andinismo?

Como se ha mencionado al principio de este capítulo, lo que se intenta mostrar es que el lugar del andinismo es un espacio significativo que no se encuentra en la exterioridad de las ejecuciones de su expresión de aventura en tanto que excursiones o ascensiones, sino en cuanto se las socializa, expresa, muestra, evidencia. Es por consiguiente que se ha propuesto enunciar al andinismo desde los límites de la imagen y el relato, como el fondo y la expresión fundamentales que contiene el sentido profundo de esta actividad.

3.2.- LA IMAGEN, EL RELATO Y LA PRIMICIA DEL PODER

El término *andinista* es un término reciente, no definido ni difundido claramente sino hasta mediados del siglo XX. Los elementos principales que caracterizan o acompañan este término, están delineados por la utilidad, es decir las herramientas de uso para la práctica de la disciplina en cuestión. El individuo está definido con el término *andinista*, y actualmente se nombran a las herramientas bajo el apelativo de *ferretería*.

Las herramientas constituyen la principal fuente de acceso físico que tiene el sujeto, ¿cuáles fueron las herramientas principales que se utilizaron en el siglo XIX? Si bien el término andinista

⁶⁵ Véase Revista Montaña, No 35. Artículo “El Legendario Cerro Torre”.

no era empleado para los expedicionarios europeos que llegaron al Ecuador en dicho siglo, es principalmente el medio en el que desarrollaron sus investigaciones, excursiones y ascensiones que los define dentro del contexto andino.

Las investigaciones de los célebres europeos siempre estuvieron acompañadas por dibujos, aspecto necesario que les servían como modelo recreativo de lo que pretendían estudiar. La imagen en este aspecto comprende el espacio donde racionalizaban la montaña y por ende la objetivación y apropiación de ésta. Es entonces que se puede definir a los dibujos (la imagen) como el aspecto primordial donde se van instaurando los imaginarios de conquista y del conquistador ascensionista.

Cuadros como los de Humboldt, ya sea con el panorama de la montaña a sus espaldas, la montaña en una expresión solitaria o bien el contexto andino mostrando a los lugareños y sus animales junto a la imagen de la montaña; así como las pinturas de Troya realizadas bajo todos los requerimientos de los investigadores alemanes, en donde se percibe a la montaña con detalles precisos y muy geométricos, se pueden apreciar como una suerte de culto hacia la montaña, pero a la vez como un asimiento de la esencia de aquello que no puede asirse realmente. Entender sus ángulos, las partes que la constituyen, la superficie y su cúspide a través de la racionalidad que la objetiviza, emprende un proyecto de conquistar ese lugar que he denominado como inhabitable e inconquistable. La imagen aquí comprende la herramienta de reconocimiento de ese proyecto de asir la exterioridad de ese otro imaginado, personalizado, antropomorfizado que es la montaña. Como se verá, lo que termina conquistándose es el imaginario elaborado socialmente, no la montaña propiamente dicha.

El dibujo constituye un objeto controlable, el lugar que puede ser deshecho, creado y recreado. El poder de realizar y objetivizar esos espacios imposibles de conquista, la pretensión de establecer un modelo de aquello que no se puede controlar, y controlarlo a través de dicha representación, otorgan al sujeto una especie de sensación de apoderarse, pero un apoderarse solo posible en el reino de lo imaginario.

La imagen que representa el cuadro de una montaña, en cuanto a una relación de poder que establece el investigador con su objeto investigado, es una posesión del imaginario aprehendido

entre los márgenes o la cuadrícula que exhibe el cuerpo de una pintura, como menciona Korstange: “La pintura, significó (en la historiografía de la imagen) uno de los primeros mecanismos por el cual el hombre pudo ejercer el control total sobre un medio o paisaje virtual” (2008:5). El poder de la imagen es un poder social y puede ser comprendida a partir de la simbolización. Como expresa Coba, el “poder fluye en la cultura, en las metáforas cotidianas y en la estructura simbólica de significados que le dan sentido a la concepción misma de la vida” (2000:19).

Según Villafane: “las imágenes constituyen modelos de realidad”, y es en torno a éstas que el poder va ejerciendo su configuración, ya que: “La representación supone la explicitación de una forma particular de una realidad seleccionada” (1998:30). Para Nichols, la construcción de imágenes refleja nuestra manera de ver el mundo. Es el lugar que evidencia desde y hasta qué punto se extienden nuestras significaciones así como la manera de acceder a ellos (1997:46).

Para Roland Barthes, la construcción de una imagen, a través de la fotografía, representa la dimensión de un particular absoluto, un encuentro, “lo Real en su expresión infatigable” (1989:29). En la fotografía, como un elemento de lo imaginario, el sujeto se convierte en el advenimiento de un objeto, se vuelve personaje, “se convierte en todo imagen” (1989:43) susceptible a un sinnúmero de lecturas donde los otros lo despojan de sí mismo. Para Barthes, la imagen es un lugar que oscila, junto a la percepción y el signo, entre la presencia y la ausencia (1989:50), algo que vuelve al sujeto en espectro donde se evidencian los componentes de su espacio, su lugar, su presencia extraída hacia una dimensión imaginaria que talla dicho tiempo.

Barthes también define este aspecto de la fotografía como un elemento de identificación etnológica, devela “esos detalles que constituyen el propio material del saber etnológico (...) La fotografía me permite el acceso a un infra-saber; me proporciona una colección de objetos parciales” (1989:61-62).

Es por ende, la imagen, un espacio de oscilación de sentidos y lecturas, una parte que devela “realidad” a su vez que la construye. Lo imaginario como dimensión en que los sujetos y los objetos intercambian cualidades ontológicas, podría decirse, textos visuales físicos (fotografía, grabados, retratos) como texto imaginario percibido en la subjetividad del ser social y cultural, y

por ende estableciéndose como un documento etnográfico. Sin embargo, ¿podría establecerse algún orden en este espacio?, ¿cuál es el proceso subyacente de la imagen en el sujeto?

Villafane declara “existen en la imagen tres hechos fundamentales: una selección de la realidad, unos elementos configurantes, y una sintaxis, entendida ésta como manifestación de orden” (1998:30). El orden comprende una clasificación meticulosa que va moldeando el imaginario que pretende organizar.

En este sentido, se pueden observar los mapas o sus esquemas del siglo XIX donde la clasificación del relieve terrenal identifica y separa los lugares de relevancia, estableciendo el espacio configurado más por la visión de quien los realiza que por el lugar mismo representado. Los mapas de Whymper son un gran ejemplo donde se constata una prominencia de los glaciares. Por ende, aquí la apropiación se basa en torno a lo que se está detallando, clasificando, graficando; este proceso de clasificación puede ser entendido como un acto de significación (Tadeu, 2000:82).

Sin embargo este sentido de significación que encierran las imágenes tiene en el presente trabajo un elemento medianamente más profundo. Cuando hablamos de imágenes significativas hablamos de la conformación de un territorio donde se forman los sentidos de identidad (Nichols, 1997:36). A decir de Nichols: “Las imágenes están en el núcleo de nuestra constitución como sujetos” (1997:38).

¿De qué manera se establece esta constitución del sujeto a través de la imagen? La Fase del Espejo de Lacan⁶⁶ demuestra este proceso de identificación a partir del reconocimiento de un Otro. Como explica Coba:

En la fase del espejo, el sujeto utiliza el Otro para bailar consigo mismo. En la primera etapa confunde la representación con la realidad, en la segunda nota que la imagen no es realidad sino representación, y en la tercera se da cuenta de que esa imagen es una

⁶⁶ Según Lacan la identificación del sujeto comprende una diferenciación con el Otro, otro comprendido desde la perturbación que genera su propio reflejo. Es un proceso que se genera en un niño de entre seis y dieciocho meses al verse en el espejo. Según Lacan, el niño “En una primera fase confunde la imagen con la realidad, en la segunda fase se da cuenta de que se trata de una imagen y en una tercera comprende que esta imagen es la suya” (Coba, 2000:23)

representación de sí mismo; de ahí, que desde un principio el sujeto se conforma a través de la imagen propia que el Otro le devuelve (2000:23).

De esta manera, “el espejo nos devuelve el deseo de nuestra propia imagen reflejada por el Otro, la conformación del Yo es algo que constantemente debe ser reafirmado” (2000:23). La imagen es un escenario donde se juega “el reconocimiento del Yo en el imaginario” (2000:26).

Así, esta metáfora del espejo nos desplaza a un plano desconocido, representado por el Otro, un mundo en constante proceso de descubrimiento siempre percibido bajo la intención de poblarlo, asirlo, en una perenne intencionalidad de auto-reconocimiento (2000:23).

Este reconocimiento reafirma la manera en que percibimos el mundo, la forma en que nos acercamos e intimamos con este espacio exterior, constituyéndose a la vez como el soporte que valida nuestras acciones. Como menciona Coda: “las imágenes controlan las representaciones, regularizan la mirada y el re-conocimiento del mundo, utilizan nuestros deseos y nos devuelven el placer de nuestros propios reflejos” (2000:26).

La constitución del sujeto, su identidad, se basa en el placer del reconocimiento, en las manifestaciones que el individuo identifica y afirman su lugar en el mundo: “el placer del reconocimiento es el placer de la identidad, nos ubica en el mundo, nos otorga la capacidad de organizar nuestro alrededor” (2000:27).

¿Por qué Whymper se hizo retratar con un piolet en su vejez? ¿Por qué no con una montaña?, ¿o un glaciar?, ¿o con uno de sus tantos resultados de investigaciones realizadas? El piolet es el símbolo más fuerte que identifica al montañismo. Antes que la forma triangular de una montaña, o de las mediciones triangulares para identificar su altura (como lo hicieron Humboldt y los tantos otros científicos), el piolet o piqueta representa la unión primordial que establece ese acercamiento entre el sujeto y la montaña, en él están cargados todos los valores deportivos, científicos, espirituales, angustiosos del individuo, en él lleva el sentido la añoranza y sed de verticalidad anhelada, el sello de su cultura y pretensión de considerar alcanzar ese lugar que le parece o ve inalcanzable. Antes que cualquier otro elemento material, el piolet es el utensilio indispensable de un montañista.

La Fase del Espejo comprende una división del Yo en un escenario donde bailan y se confrontan la dualidad de lo interior y lo exterior, lo incomunicable y lo comunicable, lo imaginario y lo simbólico, “construcciones inseparables, que no pueden existir sin el Otro que les dé sentido” (Coba, 2000:24). Ese Otro con el piolet, la carga simbólica de decenas de montañas “conquistadas”, fuentes de significación y reconocimiento. El piolet es un instrumento simbólico, un instrumento cargado de poder; como expresan Dreyfus y Rabinow: “La puesta en juego de las relaciones de poder como acción en un campo de posibilidades puede ser más o menos elaborada en relación con la efectividad de los instrumentos y con la certeza de los resultados” (2001:256).

Poseer la imagen conduce al sujeto al espacio de lo imaginario donde posee la montaña, su conquista es a través de la conquista de la imagen, de la identificación que encierra el cuadro de un sujeto en pertenencia de un piolet, encerrando todos los significados, o acaso misterios, de la ascensión. “El placer del reconocimiento reside en el reino de lo imaginario, en los límites del Yo, aquí se permite al sujeto aprehenderse a sí mismo mediante su imagen convertida en el Otro, este le devuelve el poder de la identificación, el placer del Yo” (Coba, 2000:24)

Lo simbólico encuentra su lugar en el reino de lo imaginario, en el intercambio entre el sujeto y lo exterior, es decir “entre éste y esa realidad que establece valores que solo son significativos dentro de un contexto determinado” (Coba, 2000:24). La imagen es un espacio ritual, asegura el lugar de identidad que ha creado el sujeto, el poder de reconocer esa identidad, de haberla conquistado, de saberse señor de aquello que mantuvo bajo sus pies por un instante.

Este juego de significación donde la imagen valida el lugar de identidad del sujeto, es lo que concede un poder a través del prestigio que significa dicha imagen. Si logro subir por un flanco de dificultad alta, aún más de si se trata de una montaña importante llegando a su cima, este proceso de poder solo es posible en la medida de verificarlo con la imagen. La imagen es el espacio que establece ese Otro incomunicable que se traduce en el reconocimiento de aquel símbolo de identificación y me consolida con los demás, con la sociedad a la que pertenezco.

Este juego de prestigio y significación se adentra al campo de lo sagrado, “el reconocimiento valida el orden de lo sagrado” (Coba, 2000:27). ¿Qué profundidad abarca aquel grabado de Whymper en la cumbre del Chimborazo bajo las nubes de ceniza provenientes del Cotopaxi, en

compañía de Beltrán y Campaña? Es el Yo en posesión de aquel lugar donde nadie más ha sido capaz de llegar, en medio de un lugar impredecible donde el sujeto se muestra en una postura de pretensión del control total.

El ritual de las imágenes es un ritual que “implica la interacción en un combate simbólico por el poder, un juego en el que se maneja el prestigio de los implicados” (Coba, 2000:18). El poder del reconocimiento y su placer, el acceso que se tiene a ellos y por ende su control. Whymper es quien controla ese acceso, los demás en tanto que ayudantes, guías, peones, son sólo elementos gobernados por ese aspecto que reivindica y consolida constantemente la figura del principal conquistador: “Las relaciones de poder están profundamente enraizadas en el nexo social (...) vivir en sociedad es vivir en una forma en que es posible la acción sobre otras acciones” (Dreyfus-Rabinow, 2001:255).

El placer de la identificación comprende el escenario de lo sagrado, a decir de Coba:

El placer es aquello que nos da satisfacción y plenitud, es lo lúdico, la liberación del libido, y al mismo tiempo es el arma más eficiente del poder. El poder fluye dentro del placer, se alimenta de éste para ejercer su fuerza (...) el placer es lo sagrado, aquello de difícil acceso que contiene el secreto de la vida. Por ende, la imagen es el instrumento de poder, es el símbolo primario que teje redes de significación que edifican la cultura lo cual a su vez refuerza constantemente la fascinación del reconocimiento (2000:26).

El aspecto de identificación de las imágenes, con todo el fondo de prestigio y reconocimiento que implica, también necesita de un elemento que lo “ubique” entre la sociedad. Ese aspecto es el de la diferencia. Como bien expresa Tadeu: “La identidad y la diferencia no pueden ser comprendidas fuera de los sistemas de significación en los cuales adquieren sentido” (2000:78). La diferencia es el componente que establece el relacionarme de una u otra forma con los demás, es un componente esencial en las relaciones de poder.

Otro componente que consagra la identidad y la diferencia se basa en *el relato*. Según el Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua, relato se define como un

“conocimiento que se da, generalmente detallado, de un hecho”⁶⁷. También puede ser definido aquí como “el discurso oral o escrito que materializa la historia, es decir, el texto narrativo concluido que conforma un todo significativo” (Cañete, 2010). Así también el Diccionario Enciclopédico de las Ciencias del Lenguaje, de Ducrot y Todorov, establecen al relato como un tipo de discurso que alberga grupos de más de una proposición, definiéndolo como “un texto referencial con temporalidad representada” (2000:340) el cual se caracteriza por *la secuencia*, es decir una continuidad que lo posibilita.

En el presente trabajo, *relato* es el testimonio narrado de una aventura, dando prueba de su justificación, de la experiencia sagrada adquirida. Pero no es un relato a posteriori, es un relato que empieza aún antes de realizada la hazaña o la aventura; el viaje empieza en el momento de emprender la narración y tiene su validez en el retorno. Como menciona Calvino: “Este retorno-relato es algo que existe antes de estar terminado: preexiste a la situación misma” (1992:15). La hazaña de un montañista consiste en su retorno, el regreso y la terminación de su narración comprende la dimensión en que especifica la carga sagrada a la que se ha adentrado.

El relato siempre tiene un peligro y “es que caiga en el olvido antes de haber sucedido” (Calvino, 1992:15). El viaje que está siendo narrado aún antes de escribirse tiene su importancia si llega a imprimirse en la memoria, si llega a ser recordado: “La memoria sólo cuenta verdaderamente – para individuos, las colectividades, las civilizaciones- si reúne la importancia del pasado y el proyecto del futuro, si permite hacer sin olvidar lo que se quería hacer, devenir sin dejar de ser, ser sin dejar de devenir” (1992:16). Es decir que “solo el relato garantiza que los personajes son los mismos personajes y los mismos lugares” (1992:16-18).

Como expresa Ramiro Navarrete: “Una cosa que para mí es fundamental de la aventura es ir, subir, bajar y contarlo; si no lo cuentas no tiene sentido. Es como el pintor que se pasara pintando y después no quiere ni avisar que es pintor. Ahora, para qué lo cuento, lo cuento porque eso que yo le agradezco a la vida tengo que devolvérselo; si logro contagiar a alguien, entonces cobra sentido lo que hago” (En Landázuri, 1989:26).

67 Diccionario de la Real Academia Española, disponible en <http://lema.rae.es/drae/?val=relato> Visitado el 4 de febrero de 2013.

El relato es el lugar del poder, espacio en el que se evidencia el placer explícito del reconocimiento, las puertas que abren la escritura, la narración que ubica al sujeto en la consagración de su identidad a través de la evidencia de su triunfo. El relato guarda celosamente ese reconocimiento siendo la evidencia de lo que existe de por medio entre el sujeto y la montaña, el significado de poder que lo enaltece y sobre todo el sentido colectivo que lo afirma.

El relato también es un escenario de acción ritual, donde el sujeto narra las peripecias que lo llevan hacia la posesión del poder, del placer que involucra su auto-reconocimiento, su auto-afirmación. La culminación del relato es la culminación de este proceso ritual, es la firma de la acción realizada, escenario donde hace constar y evidenciar a la colectividad que sus acciones han sido validadas, que su triunfo no merece el peligro del olvido, que ha prevalecido y por ende trascendido gracias a la conquista lograda. Relatar la cumbre es el imaginario de la consagración de su poder.

Para alcanzar este poder es necesario primero vencer la reacción básica del ser humano: el miedo. Como rezan actualmente las frases de muchos montañistas: “La vida comienza fuera de tu zona de confort” o “las grandes cosas empiezan cuando sales de tu espacio de seguridad.”⁶⁸ Como bien expresa Francisco Tobar García (2002:31)

El narrador de viajes a la montaña [...] al contar su aventura suele ocultar su natural miedo en hermosas palabras dando la impresión de un pequeño superhombre, invencible en el peligro [...] la verdad es otra; el hombre que sube a la montaña para conversar con la Deidad, sabe desde el principio que tiene un enemigo por delante: el miedo, nada más que este enemigo, interior y solapado, que surge ante el primer obstáculo. El andinista es frecuentemente un hombre, en el sentido cabal y supremo de la palabra, en cuanto supera esta etapa interior (2002:31).

O en esta cita de Ramiro Navarrete: “Sí, tengo miedo, y ascender no es un placer masoquista, pero hay que acostumbrarse al miedo, aceptarlo como una condición sin la cual uno no podría acceder a ciertos estados. Si todo estuviera asegurado, si un helicóptero me sostuviera con una cuerda, no habría ningún interés en escalar montañas” (En Landázuri, 1989:26).

⁶⁸ Entre muchos de los post que colocan los montañistas en sus muros de Facebook.

La *gloria* llega al ser superado el miedo, en palabras de Tobar, sobre la segunda ascensión nacional al nevado Antisana en mayo de 1956, después de muchos años desde la primera nacional de Nicolás Martínez: “Dios nos quiso dar la gloria y probarnos [...] es indudable que el hombre tiene hambre de eternidad” (2002:77).

Se evidencia también en esta cita de Bermeo sobre la ascensión al Cotacachi: “llegamos a la cumbre a las doce del día, momento en que se despejó la montaña, como por mágico encanto, para premiar nuestro esfuerzo. Apiñados los tres sobre su nevada aguja, nos parecía tener a nuestros pies el mundo entero ” (2002:40).

También se encuentra inmerso, en cierto sentido, el componente de la irracionalidad, de la locura. Pero es justamente este apelativo el que justifica y aún enaltece este sentido vertical que encierra el ascensionismo, no solo de forma personal sino como un elemento colectivo, como se ve en esta cita de Nicolás Martínez, sobre su ascensión al Antisana, donde recurre a una cita de Juan Montalvo: el “que no tiene algo de Quijote, no merece el aprecio de sus semejante” (1994:8). Y al terminar la narración concluye: “Al fin, a los ocho días de haber salido de esta ciudad, regresamos todos los excursionistas, (...)... a seguir con la monótona vida de siempre, hasta que se nos presente otra oportunidad de volvernos Quijotes” (1994:17).

Ante cualquier otra expresión sobre el sentido de la vida de un sujeto, sobre todo cuando de Humboldt se habla, lo que marcó su vida, fuera de las investigaciones y el renombre que obtuvo como naturalista, fue su intento de ascensión al Chimborazo; hecho inamovible de su memoria. Si se toma en cuenta la forma en que Humboldt recibió las noticias sobre las exploraciones al Himalaya, que supuestamente superaban su hazaña en el Chimborazo, se hace notorio ese trasfondo significativo que tenía para él, aspecto que se evidencia en aquello que escribe a su amigo Enrique Berghaus sobre el sentimiento que lo acongojaba:

Toda mi vida me he ufanado de ser yo el que, de todos los mortales, había alcanzado el punto más alto de la tierra, en las laderas del Chimborazo⁶⁹. Por consiguiente, me entero, con cierto sentimiento de envidia, de las proezas de Webb y sus compañeros en las montañas de la india, cuya enorme altura, generalmente

⁶⁹ Énfasis añadido.

supuesta, nunca había sido verificada por lectura de instrumentos. Me he consolado, en cuanto a lo realizado en los Himalayas, suponiendo justificadamente que mis trabajos en América han dado a los ingleses el impulso para prestarles a esas montañas nevadas mayor atención de las que se les confería hace siglo y medio... De todos modos, las cordilleras andinas de Quito conservan su derecho a contarse entre las más altas del Nuevo Mundo, sobre todo, el Chimborazo (En De Terra, 1956:108).

Para De Terra, el Chimborazo habría provocado en Humboldt un componente de trascendencia, ya que en esas laderas pudo experimentar un más allá terrestre, “una experiencia cósmica, un intento de acercarse más a una imagen de proporciones trascendentales. Su explicación, esencialmente irracional, se halla en la elevación suprema de una vida por medio de un esfuerzo notable” (1956:107). O como el mismo Humboldt describe a modo de reflexión:

Aquello que parece irrealizable posee una misteriosa fuerza de atracción; uno anhela observar todo, por lo menos ensayar lo que no puede ser adquirido⁷⁰. El Chimborazo ha sido el fatigoso objeto de todas las preguntas que me han sido dirigidas desde mi primer retorno a Europa. La profundización de las más importantes leyes naturales, la vivaz descripción de las zonas botánicas y de las determinadas diferencias del clima que están extendidas en forma de capas superpuestas, objetos de la agricultura, eran capaces raramente de desviar la atención de la cumbre cubierta de nieve, que entonces todavía (...) era considerada como el punto culminante de la cordillera de los andes, extendida en forma de un callejón (En Moreno, 2007:87).

La justificación podría tenerla Rodríguez Castello cuando afirma: “Los altos poderes de la naturaleza, que en ninguna parte parecen más solemnes y poderosos que en las cumbres nevadas” (1994: XVI).

¿Qué es lo que existe de por medio entre todas estas expresiones del mundo vertical? La respuesta se la puede hallar en Harrer, cuando nombra tres aspectos que estarían en la profundidad, por decirlo así, de toda ascensión: “reflexión, paciencia y valentía consciente”. Como Harrer mismo expresa: “Al decir esto se me ocurre una frase de Shopenhauer: “De la misma manera que el montañero sólo al llegar a la altura prevista percibe y reconoce en su

⁷⁰ Énfasis añadido.

dimensión el camino recorrido, también nosotros sólo al final de un periodo de nuestra vida reconocemos el valor de este” (2005:11).

Añadiría a la cita de Harrer un elemento más: *la pasión*, que a decir de Rodríguez Castello, es aquella “que conocemos cuantos nos hemos dejado seducir por la montaña –no sólo la alta montaña seduce-, con su grandeza, su belleza, sus riesgos y retos, sus abrumadoras fatigas y sus gratificantes conquistas, sus insondables horizontes, su mundo de aire enrarecido pero purísimo, sus profundos silencios y todos esos sonidos que sólo son audibles para el que ha educado su aparato auditivo para tales sutilezas” (1994: XVI).

El relato es la fuente del ascensionismo, el lugar donde ocurre la verdadera ascensión. Sin relato no hay ascensión, porque el juego simbólico no podría ser afirmado, socializado, asentado. La imagen en este sentido también es relato; la disposición de las imágenes que una tras otra se establecen como sellos de autenticidad de la versión narrada. Una aventura no puede estar desligada de imágenes, ellas configuran el sentido a reproducir, el imaginario de la no comodidad, de la exploración, de lo extraordinario in situ.

El andinismo es un discurso de poder, por ende es necesario la narración, el texto, las imágenes: el relato escrito y visual es la forma de pretender antropomorfizar lo inalcanzable, lo que prevalece sólo en nuestro imaginario, lo que está en constante proceso de significación:

Codicia de altura [...] Siempre aspiramos lo inalcanzable, estamos insatisfechos. ¿Por qué escalamos montañas? ¿Qué es lo que nos arrastra hacia las cumbres? Muchas veces la montaña en sí está muerta [...] nuestra presencia con nuestro caminar le da movimiento [...] La montaña no está solamente para que le demos habilidad, fuerza y audacia; la montaña quiere espíritu en nosotros, quiere vida, potencia superior. Para eso es y está [...] Debemos unirnos a la vida de la montaña para adueñarnos de ese poder tan sensible y tan elevado. Esta es la mejor manera de conquistarla (Ariz, 1983: 1).

Hasta la mitad del siglo XX, la cumbre fue el principal elemento que definió y constituyó los sentidos de lo que vendría a consolidarse como andinismo:

Esta es la Montaña Cósmica que el futuro chaman escala en sueños mediante su

enfermedad iniciática y que visita, más tarde, en sus viajes extáticos. La subida a una montaña significa siempre un viaje al “Centro del Mundo”. Como hemos visto, este “Centro” se hace presente de muchas maneras, incluso en la estructura de la habitación humana, pero son únicamente los chamanes y los héroes quienes escalan efectivamente la Montaña Cósmica, como es en 85 primer lugar el chaman el que, trepando su árbol ritual, trepa en realidad al Árbol del Mundo y, de este modo, llega a la cumbre del Universo, en el Cielo supremo (En Moreno, 2007:88).

Y sigue persistiendo, aunque en menor intensidad, hasta nuestros días. Retornando a una declaración de Navarrete, se puede sentir la carga simbólica de la cumbre: “Miro en todas direcciones, respiro hondo, quiero llevarme la sensación total de estar en la Cima, pues sé perfectamente que la imagen de este fugaz aquí y ahora será lo único que a la postre me quede” (En Landázuri, 1988:11).

O aún más fuerte, encerrando todo el contenido hasta aquí dicho en esta cita de Rómulo Pazmiño: “La música que fluye suavemente de la flauta de Carlos acaricia los flancos y desfiladeros de la montaña, como tratando de amansarla” (1983:12)⁷¹.

Habiendo realizado un acercamiento a las formas del andinismo, ahora la pregunta es ¿de qué manera se ejerce el andinismo en el tiempo contemporáneo, qué es el andinismo en nuestros días? ¿Por qué el andinismo para esta tesis? Éstas fueron las principales preguntas que dieron origen a este estudio. Ahora bien, son tal vez cuestiones que ubicaron mi espacio en medio de esta afición que representan el andinismo y la carrera que he escogido, por lo que involucra también un auto-retorno hacia esos lugares que han sido en mi vida, de una u otra manera, inhabitables.

⁷¹ Sobre su ascensión a la integral del Chimborazo (recorrer todas las cumbres de este macizo, Nicolás Martínez, Nicolás Dueñas, Politécnica, Whymper y Veintimilla)

CAPÍTULO CUARTO

EL HORIZONTE, LOS LÍMITES DEL ANDINISMO

“Quienes dicen que alcanzaron el clímax de su vida en el Everest, mienten –dice Messner–el lugar es horrible. ¿Entonces por qué arriesgar todo por ir allá? Una verdadera aventura no es posible si no existe el riesgo de morir” (Alexander, 2006:42).

Podría decirse que esta cita revela un *trasluz*, otra pregunta de fondo en este juego profundo. Si se toma en cuenta los términos *alcanzar*, *verdadero*, *posible*, *riesgo* y *muerte*, son expresiones que revelan un componente previo y necesario que las viabiliza; hablo de la corporeidad.

Uno de los fundamentos de este capítulo se centra en explicar la imposibilidad de llevar a cabo un estudio sobre andinismo sin *hacer andinismo*, por ello el cuerpo es visto aquí como un elemento indispensable en el método así como en la vía de análisis. Pienso que de por sí, el estudio de campo, viene atravesado por el componente de la corporeidad, aún más cuando se habla de una actividad que exige capacidad física, convirtiéndose ésta en un elemento sustancial de reconocimiento, valoración y expresión en el espacio mismo del investigador. Esta es la particularidad del estudio en cuestión, el significado se encarna en las sensaciones y emociones que experimenta el investigador. Es a partir de esta postura que se ha tomado a la corporeidad como uno de los elementos básicos para la comprensión del andinismo contemporáneo.

En el presente capítulo se intentará mostrar todas las esquinas posibles de la experiencia personal de subir montañas, así como las versiones, los relatos y las apreciaciones de sujetos montañistas, ya sean profesionales o aficionados, quienes dan a conocer los hechos, o bien sea dicho, la dinámica del montañismo y su interpretación social; de igual forma se presenta también la reflexión personal del investigador sobre el sentido que han tenido en su vida la antropología y el andinismo.

4.1.- LA CONTEMPLACIÓN

Para Pleyán el proceso de contemplación inicia con una profunda intuición del “objeto”, para más tarde acudir a una individualización del mismo donde se lo separa o aísla de la realidad entera o bien es visto como la realidad misma (1974:6), aspecto que recuerda a la hierofanía de Eliade. ¿Por qué existe tal contemplación? Según Pleyán se debe a la sensación de pequeñez (1974:6) de las manifestaciones “bastas” o “grandiosas” que conlleva, por ejemplo, un paisaje, un horizonte, es decir, lo que comúnmente se conoce como *sublime*.

El objeto que provoca o que deviene tal contemplación, en términos de Pleyán “hace una intuición del sentido de la vida. El objeto, causa de tal estado, aparece como símbolo de lo universal y da por sí mismo, una profunda significación de las cosas” (1974:6).

Como se ha visto anteriormente, la significación es un componente universal, público, inherente al ser humano; así también se ha demostrado cómo la montaña en la mente del sujeto emprende ese tejer continuo de significaciones. La contemplación en este sentido tiene un carácter simbólico que ubica al objeto en un marco determinado, es decir, semántico.

Por lo tanto, subir montañas implica una postura de incesante contemplación por parte del sujeto. Retiene en su imagen aquel aspecto inefable que no puede expresar con certeza, y de ahí que la carga de trascendencia sea tan fuerte. En términos de andinismo, la contemplación estaría relacionada con la aspiración de la cumbre como un medio de resguardar ese aspecto trascendental que emprende el sujeto, también expresada en la realización de una vía determinada o la culminación de un proyecto de altura. Sin la contemplación no es posible la ascensión: la contemplación es el inicio de la ejecución de esa búsqueda de trascendencia que implica el ascensionismo. Por ello podría decirse que la contemplación da paso al relato y la admiración de aquello que está por conquistarse o ha sido ya conquistado.

Por mi parte, desde siempre he sentido admiración por las montañas, hay algo de atracción en su forma, algo llamativo que provoca en cierta medida su contemplación. No creo que sea por la sensación de pequeñez que provoca su imponente, se trata mas bien de una fibra interna que se conmociona frente a la figura que conlleva a la vez agresividad y sutileza. Montañas nevadas,

picos rocosos, o bien la combinación de luces que provoca ese espacio, los amaneceres que parecen cautivar, paralizar, tal vez como aquel canto de sirenas que presencié Odiseo y del cual se desconoce lo que decía.

He considerado a la contemplación como el elemento inicial que provoca la ascensión de montaña. Sin embargo, la ascensión en sí misma no siempre resulta una circunstancia llena de pureza y sublimidad aunque se trate de componentes que en cierta medida siempre están ahí⁷². ¿Cuáles son entonces los demás elementos que atraviesan ese impulso de subir montañas?

4.2.- ASCENSIÓN DE MONTAÑA⁷³

Para Antonio Páez, montañista aficionado de 43 años:

La actividad de montaña ha sido un importante eje transversal para mí durante los últimos 25 años. Ha sido en la montaña donde he conocido a mis mejores y más duraderos amigos. Por la montaña conocí a mi esposa. En la montaña pasé de ser un flacucho débil y temeroso a ser un tipo delgado pero en buen estado físico y con un aceptable nivel de confianza en sí mismo. La montaña (y la naturaleza en general) es un espacio donde puedo re-equilibrarme, recargarme de energía o tomar decisiones importantes (entrevista, 2013).

No es el único, en varias salidas que presencié en la montaña escuché discursos –no muy comunes⁷⁴– de montañistas que mantenían un tono serio: “esto es lo mío, no quisiera hacer nada más en mi vida”, otros a modo de broma: “sólo me falta que mi futura ex novia se haga montañista y ya estoy hermano, feliz casi como la lombriz”, o incluso más determinantes como “Aquí vengo y aquí me gustaría morir” (notas de campo, 2011).

⁷² A pesar de lo que se verá más adelante, muchas veces esta sensación se ha manifestado de diferentes formas en las actividades de montañismo realizadas, por no decirlo siempre, al menos una vez en cada salida me he visto preso, por no decir encantado, de lo que contemplo.

⁷³ De aquí en adelante se mostrarán algunos nombres en encubierto, decidido así por protección tanto del investigador como de las personas en cuestión.

⁷⁴ Incluso es hasta extraño escuchar o presenciar temas al respecto, no es muy usual.

Para Andrea Castillo, montañista aficionada de 23 años, el andinismo:

Más allá de ser un deporte que práctico con frecuencia, se ha convertido en un modo de vida, porque a través de subir montañas he aprendido a conocerme mejor a mí misma y a mis amigos, he aprendido que en la vida hay momentos realmente valiosos como cuando vez el amanecer sobre los 5000 msnm. y podría enumerar muchos ejemplos, pero que sintetizan en que a través del monte uno aprende lecciones de vida (entrevista, 2013).

Para Carla Pérez, montañista profesional, el andinismo es un proceso donde “muchacha gente puede vivir cosas importantes que le ayudan a ser un poco más feliz y sentirse **realmente** vivos”⁷⁵. Es por ende una definición en términos de “necesidad”.

Definiendo esta práctica de una forma un poco más “severa” si podría calificársele así, el montañista Mario Paz y Miño de 73 años, en su discurso durante la celebración de los cincuenta años de fundación del club Enrique García, menciona:

La montaña es una monumental estructura en la que se alternan, con diferentes o simultáneos tiempos, el cielo y el infierno. (...) Es curiosa esta simbiosis. Puedes despedazarte en una grieta, al tiempo que permite que admires su azul profundo. O, puede tolerar que le des la mano al Dios sol en una cumbre, para metro más abajo caer fulminado por un rayo. El ser parte de esta doble alternativa impone severas reglas. Exige disciplina para comenzar. Es decir, sujetarse a imperativas normas de entrenamiento, de auto control, de una rígida conducta, con humana tolerancia. La disciplina de montaña atiende una doble vía. Tienes que saber obedecer y saber mandar, según lo que jerárquicamente hayan o hayas dispuesto (26 de julio de 2012).

Mi primera ascensión de alta montaña fue en julio de 2006, bajo la iniciativa de mi amigo y ahora aspirante a guía internacional de montaña José Salazar con quién llegué a la cumbre del Cotopaxi en una mañana despejada y con gran cantidad de cordadas que lograron la cima ese día.

Era la primera vez que me encontraba en el punto más alto de una montaña de altura semejante, en los momentos previos experimenté un tipo de llanto silencioso al percatarme que me hallaba a

⁷⁵ Entrevista febrero 2013.

pocos metros de la cumbre y ya no se distinguía más pendientes que subir, de alguna manera el dolor insoportable que sufría en la espalda y la sensación de que las manos estallaban con el frío desapareció, estaba conmovido por la imagen que tenía al frente mío (el cráter, el amanecer, etc); no sé si finalmente ocurrió por el cansancio o porque de alguna me contagié de ese “sentimiento” importante que es estar en una cumbre.

He visto a varios individuos llorar al llegar a la cumbre del Cotopaxi, he escuchado versiones parecidas de amigos guías y compañeros de montaña, desconozco hasta qué medida esta situación se repita en las cumbres de otras montañas teniendo en cuenta que en varias ocasiones me encontré únicamente con un par de amigos en cimas como la del Cayambe o Chimborazo donde no avistamos más cordadas.

Para Romel Sandoval⁷⁶, guía ASEGUM de 40 años de edad, llegar por primera vez a la cumbre de una montaña, en su caso la del Cotopaxi a los 17 años de edad, fue un sueño que siempre quiso cumplir, como menciona, desde su infancia durante las vacaciones cuando veía al Cotopaxi frente a su casa. Hasta el día de hoy, afirma, se le van las lágrimas cuando llega a la cima de una montaña. Un ejemplo mediático muy difundido son las cimas de Iván Vallejo, donde se lo puede apreciar llorando en la mayoría de ocasiones mientras agradece a la vida por ese espacio.

Llegué al mundo del andinismo en parte por querer desprenderme de la cotidianidad universitaria. Este aspecto, de ver al andinismo como una *salida* de la cotidianidad o de lo absurdo que puede parecer a veces la urbe, lo comparten algunos andinistas, como Antonio Páez cuando dice:

El conjunto de sensaciones (o matriz de sensaciones para enfatizar el carácter multidimensional de este concepto) que se experimenta en la montaña es radicalmente diferente de la matriz de sensaciones urbanas. Cada salida es distinta por su nivel de exigencia, por su distancia, por su exposición al riesgo, por la variación del clima, por la fauna y la flora, por la buena o mala suerte, por el tipo de objetivo que se busca. Por ende, cada ocasión se acompaña de sensaciones diferentes. Sin embargo, aunque cambie la cantidad de ingredientes que participen en cada caso, es claro para mí que la

⁷⁶ Entrevista febrero 2013.

receta de la aventura siempre involucra al cuerpo (un esfuerzo físico inusual), a la mente (una determinación clara de objetivos y muchos conocimientos basados en las experiencias previas), mucho de naturaleza, y algo de riesgo. Estos elementos hacen que cualitativamente los sentimientos en montaña contrasten fuertemente con la vida diaria.⁷⁷

El camino de desarrollo de esta actividad en mi vida implicó incluso pretender alejarme lentamente de mis estudios con la única finalidad de dedicarme de lleno a la montaña, de hecho quise incursionar desde un aspecto *profesional* buscando convertirme en guía de montaña.

Entré al club de andinismo de la PUCE en abril de 2006 (al que sigo perteneciendo actualmente aunque un poco distanciado de sus actividades y reuniones), para más tarde entablar amistad con guías de montaña como Nicolás Miranda, José Salazar, Romel Sandoval, Rafael Martínez, Juan Espinoza, entre muchos otros; inclusive he llegado a trabajar como guía para algunas agencias de turismo⁷⁸, como también para Iván Vallejo en tres ocasiones durante el 2011. Dentro de mi vida le otorgué especial dedicación a esta actividad, situación que se refleja en un entrenamiento constante que me llevó a prescindir de la toma de algunos créditos universitarios con lo que obtenía más tiempo para realizar dichos entrenamientos y a su vez para salir a la montaña.

¿Qué significó este espacio en mi vida, por qué llegó a tener tanta importancia? La significación que puede tener una práctica como el andinismo está sumergida en elementos que parecen incontrolables y al momento de atravesarlos se experimenta un incremento en el sentido previo de su inmersión, donde la vida de un individuo, mi persona en este caso, adquirió no sólo elementos de trascendencia, sino también de superioridad, aspecto que trataré más tarde.

Ahora bien, ¿en dónde entra la experiencia de la corporalidad? Todos los montañistas ya sean aficionados o profesionales, han recaído en una misma reflexión con respecto al “sacrificio que involucra la montaña”, esto es la capacidad de poder enfrentar de una u otra forma las condiciones que tiene el hecho de subir montañas. Este aspecto se lo ha llamado bajo términos y expresiones como *entrenamiento*, *sacrificio*, *guardarse para la montaña*, etc. Como bien expresa

⁷⁷ Entrevista febrero 2013.

⁷⁸ Actualmente trabajo como guía de montaña y senderismo para la agencia Ecuador Treasure.

Andrea Castillo: “representa un cambio en mi estilo de vida, porque marca ese momento en el que decido dedicar mi vida a prepararme”⁷⁹.

En mi caso, así como en el de muchos otros, entrenar se convirtió en un aspecto muy habitual, lo consideraba necesario para poder llegar en óptimas condiciones y cumplir con mis propósitos en la montaña. Muchos andinistas como el caso del guía de montaña, Montañista 3, afirman no entrenar, sin embargo son personas que están siempre activas, a pesar de no emprender algo más planificado, hacen igual o más actividad física que una persona que dice *entrenarse*.

Para Wacquant, el agente social es, ante todo, “un ser de carne, nervio y sentidos (en el doble sentido de sensual y significativo), un ser que sufre (...) y que participa del universo que le crea y que, por su parte, contribuye a construir con todas las fibras de su cuerpo y su corazón” (2004:15). En ocasiones subir montañas involucra un esfuerzo que supera las fuerzas físicas, muchos montañistas con los que he hablado afirman poner la voluntad por sobre la capacidad física: “no importa lo tan entrenado que estés, claro que eso te va a ayudar a subir mejor, pero si no tienes la voluntad y una mente de guerrero simplemente no subes” me comentó en cierta ocasión el Montañista 2.

Resulta común encontrarse con frases como “ya no podía más pero seguí”, “ya no daba”, “me decía ya no regreso ya no regreso”; como bien expresa Santiago Rivadeneira “Una vez tuve que enfrentar un ascenso tan fuerte que me decía ya no vuelvo, ya puedo... pero uno sí vuelve, sí puede”⁸⁰. O como señala Antonio Páez:

Evidentemente cada montañista tiene un cierto nivel de capacidad física y técnica que determina sus límites. Sin embargo, en más de una ocasión, estar inmerso en una salida de montaña muy larga o exigente o que resultó más compleja de lo esperado, me ha llevado a un estado físico distinto acompañado en ocasiones de un estado de conciencia distinto. La teoría del “central governor” propuesta por Tim Noakes me parece muy acertada para explicar la aparentemente ilógica capacidad que tienen los músculos de continuar funcionando por horas en alto rendimiento luego de superar el umbral de “sensación de agotamiento” máximo. Entonces, al hablar de límites físicos o

⁷⁹ Entrevista enero 2013.

⁸⁰ Entrevista febrero 2013.

sicológicos, es muy importante recordar que los límites aparentes pueden ser superados con creces cuando la situación así lo amerita. De hecho, esta experiencia de “capacidad extendida” que tenemos los seres vivos es una de los descubrimientos más valiosos que he hecho como montañista.⁸¹

En mi experiencia viví algunos momentos donde creí que no iba a salir de la situación, ya sea por el cansancio, por obstáculos en la vía o ruta o por algún percance. La sensación es angustiante y fue entonces cuando comprendí lo que algunos de mis compañeros de cordada mencionaron en alguna ocasión: “la primera regla en la montaña es no desesperarse”⁸². Lidiar con esas situaciones era extenuante, por la cabeza pasaba de todo, “si voy a salir de esta”, “porqué no hice esto o aquello”, “debí haberme preparado mejor”, “por qué me metí a esto”, etc. Cuando finalmente lograba salir de esas situaciones –que no fueron muchas⁸³– me sentía vencedor, aunque sin saber a qué había vencido.

Muchos hablan de vencerse a sí mismos, otros más osados de vencer la montaña. Nunca llegué a sentir algo así. Sin embargo algo fue marcándose gradualmente y era la idea de que hacía algo que muchos, según mi forma de ver en aquel entonces, no se atrevían. Eso generó en mi ego una grieta, algo así como una especie de superioridad. Cuando tomé en cuenta esa actitud, me percaté de que no era el único.

He visto a muchos montañistas auto considerarse como sujetos superiores gracias al manejo del poder que representa, por ejemplo, estar al frente de una cordada o tomar las decisiones durante una salida; como alguna vez me expresó el Montañista 1 en un ascenso al Cayambe en agosto de 2010: “el jefe de cordada siempre es el que decide”. Esta autoridad se materializa cuando se le señala a otro: “así no se hacen las cosas”, o “por ahí no es”, o bien “este lugar es inestable, salgan de ahí”, o en situaciones donde esta condición de autoridad se reafirma como aconteció en mayo de 2007 cuando estábamos ascendiendo al Cotopaxi en compañía de mi amigo Pablo Garcés (hijo), nos hallábamos a 5300m de altura, adelante se encontraba un español que subía en solitario y había intentado la cumbre el día anterior pero tuvo que bajar por el mal clima, de

⁸¹ Entrevista febrero 2013.

⁸² Gustavo Cevallos, realizando una ascensión junto a él y otro compañero en la Pared Sur del Antisana.

⁸³ Durante estos 7 años habré experimentado al menos 10 situaciones que podrían llamarse, de alto riesgo.

pronto se paró pues al frente se abría una grieta no muy ancha que se podía cruzar con cuidado, esperamos a dos cordadas de dos guías para preguntarles si había algún otro cruce. Cuando llegaron mi compañero se adelantó a la grieta para revisarla mientras yo lo mantenía con cuerda tensa por cualquier eventualidad, entonces uno de los guías me dijo: “dile a tu pana que se venga para acá, luego se cae y a nosotros nos ha de tocar rescatarle”.

De igual manera en septiembre de 2010, al bajar del Cayambe junto a otras dos cordadas, observamos a un grupo de cuatro personas que se encontraban en la zona donde se calzan y descalzan los crampones quienes no tenía más intención de adentrarse al glaciar de lo que ya habían hecho. Dos personas de una de las cordadas con las cuales descendíamos se acercaron inmediatamente al grupo para decirles, a pesar de comprobar que contaban con piolet y crampones: “es peligroso meterse en el glaciar, hay grietas y no puede ser buena idea, mejor salgan de aquí”, no escuché el desenlace de la conversación pues continué el camino de bajada.

A mi modo de ver la autoridad cobra aún más fuerza en la proyección que se tiene al condicionar o hegemonizar las acciones de otros. Conocí más historias de casos similares donde de alguna manera se afirmaba la postura de alguien que *aconsejó* no hacer cierta acción y de como la *otra* persona al no hacer caso tuvo un accidente o problema en el terreno. Rafael Martínez comentó que cierta ocasión en el Glaciar Hermoso del Cayambe, lugar apropiado para realizar prácticas, se encontraba impartiendo una clase de escuela de glaciar cuando llegó un grupo de personas de un club, no especificó cual, quienes decidieron continuar hacia arriba, Rafael les recomendó quedarse por la zona, ya que “más arriba podría ser muy expuesto” sin embargo el grupo continuó el ascenso señalando que ellos sabían lo que hacían, “dos horas más tarde bajaban puteándose entre ellos y uno sangraba por la oreja”, Rafael menciona “se meten en lugares que no son para ellos”.

Las acciones de una autoridad más evidente se dieron en una ascensión al Cotopaxi por parte del Montañista 5, quien es uno de los montañistas más reconocidos del país, cuando -contado de su propia versión- decidió rebasar a una cordada que iba a paso lento cuyo guía le respondió con un mal gesto corporal como afirmando “qué me importa quién esté pasando”, metros más adelante la cordada se detuvo a descansar de manera que el Montañista 5 se acercó al guía, destapándose el buff que le cubría la mitad del rostro y le dijo: “¿sabes quién soy yo!”, a lo cual, según su

versión, el guía respondió: “disculpa hermano no sabía que eras tú”.

De alguna forma se puede ver que la experticia conduce a la autoridad y por ende a un ejercicio de poder. Este ejercicio, a través de su reconocimiento, en términos de identidad, tal y como se lo expuso en el anterior capítulo, es una fuente de placer. Ejercer la autoridad en montaña involucra placer.

Sin embargo existe todo un discurso alrededor del tema del ego y la superioridad, que a mi modo de ver cumple un síntoma de volver a la pureza enmarcada en la contemplación. En la entrevista realizada a Carla Pérez, la primera mujer en subir la pared sur del Aconcagua, y la primera mujer ecuatoriana en realizar un ochomil, sobre la pregunta ¿Cuál es el mayor riesgo de una montañista?, responde “hacer algo por fortalecer su ego”⁸⁴. Así mismo el Montañista 2, mencionó alguna vez que la motivación equivocada conduce a la muerte, una motivación basada en el ego, en las ganas de ser más que otros, etc.

Esto no me muestra sino la intensa batalla que posee el sujeto ante el poder que involucra su postura como un agente consolidando su autoridad, como se mencionó arriba, tal vez se trate de ese referente que involucra la contemplación, que no se puede dejar de lado y siempre está ahí.

También se puede hablar de ello en las versiones de ascensión o lo que he denominado como *reportes de ascensión*. A medida que ganaba más experiencia tomé conciencia de que en cada ocasión en que me encontraba ascendiendo una montaña iba pensando lo que contaría sobre dicha ascensión, era una especie de diálogo que mantenía conmigo mismo y organizaba un tipo de discurso que daría finalmente a los demás, o incluso el relato que darían sobre mí las personas que me acompañaban. Este enfrentamiento que se provocó en mí, sobre el ego y el reconocimiento, llevó a que muchas veces haya decidido no hablar de mis ascensiones, ni siquiera cuando en las reuniones del club se preguntaba quiénes habían realizado actividades durante la semana o fin de semana, de manera que fui considerándolas como una expresión más íntima que social.

De esta forma constaté que había personas que si buscaban hacer evidente este tipo de

⁸⁴ Febrero 2013.

manifestaciones, tanto del ego cuanto de la consolidación del poder como aquella reflexión o desprendimiento del mismo ego. Frases que escuché como “veamos qué dicen cuando sepan que subimos la pared” o bien “hay que armar una exposición con las fotos de este pegue”, etc., o contrariamente frases como “ya está, esto me lo quedo yo, es para mí”, o simplemente actitudes que no evidenciaban pretender acceder a algún tipo de reconocimiento.

Este último aspecto es tratado en el libro de Twight y Martin, “Alpinismo Extremo”, cuando menciona que hay que escalar para uno mismo y no para los demás, que no es necesario figurar o aparecer en la portada de las revistas escalando una gran pared, etc. Pero entonces ¿qué hace que unos hablen, engrandeciendo o empobreciendo la figura del otro, que existan revistas que enaltezcan ascensiones, que las personas se tomen su tiempo en hablar de otros y sus virtudes o corrupciones?, ¿qué ocasiona que una persona busque que hablen de sí misma?

Podría decirse que se trata del peso del prestigio, la significación que se da a la figura del sujeto en la capacidad de ubicar o proyectar su imagen en la sociedad. La búsqueda de lo *sublime* en las montañas podría bien ser una búsqueda de la afirmación del sujeto en la esfera social a la que pertenece. Una esfera social que está en un constante juego de afirmaciones que van o tienen que mantenerse a lo largo del tiempo. Santiago Quintero en su libro “Máscaras Solitarias” menciona que la primera vez que vio a andinistas en el refugio del Cotopaxi, tenían un aire de “superhombres” y él quiso desde ese momento ser como ellos.

El montañismo siempre ha abogado por incrementar exponencialmente la dificultad. Desde sus inicios al considerar a ciertas montañas como *imposibles* hasta el día de hoy en que se pretende proponer y batir records, escalar vías de mayor dificultad, subirlas en *mejor estilo*, etc. Lo que vivimos hoy en día no es sino una expresión afirmada de esa trascendencia y engrandecimiento de la figura del sujeto en su adentramiento a ese lugar interno de afirmación y significaciones. Si escala para los demás es porque incrementa la significación y el valor simbólico, mismo que es todavía más fuerte cuando es escuchado, aprehendido, socializado y afirmado por los demás.

Cuando se baja de una montaña, siempre existen comentarios como “a mi me tocó más duro subir con estos manes”, en una posición afirmativa de su capacidad antes que de queja, o “subimos corriendo, en tres horas estuvimos en la cumbre”, “les fui jalando toda la subida” o “les

pasamos a los que estaban abriendo y eso que salimos medio tarde”. Incluso el discurso se vuelve una excusa cuando no se ha subido: “no me sentía muy bien, hace tres semanas estuve aquí y subí sin problemas” o “ya vi que no iban a subir los de mi cordada así que bajé nomás”, etc.

Existieron ocasiones en la montaña o fuera de ella (como en reuniones de ciudad) donde se planteó por qué subir, frente a lo cual algunos concordaban en que era una forma de “encontrarse con uno mismo”. Alguna vez salió a colación el libro del escalador francés Lionel Terray, “Los conquistadores de lo inútil”, Gustavo, uno de los presentes que se encontraba leyendo el libro, dijo: “¿Qué somos nosotros ahora? En aquella época se consideraba a las personas que escalaban como gente inútil, que no lograba nada realmente”. Todos se distrajeron con la llegada de Tito y la conversación al respecto quedó ahí; este tipo de diálogos que marcan una interesante entrada a la reflexión de los propios agentes no es común sin embargo suelen encontrar espacio en las redes sociales como Facebook, donde se exteriorizan a través de lo escrito por el sujeto o mediante post que recorren el mundo virtual, siendo abundantes los comentarios a los relatos y sobre todo las fotografías de individuos, ya sean aficionados o profesionales, que van acompañadas de comentarios como “que bien”, “eres un duro”, “eres una grande”, etc.

Pero al final de cuentas, ¿es ese el verdadero fondo de subir montañas? El espacio de prestigio que se puede llegar a tener ha sido en mi vida de montañista un aspecto determinante, pero en un sentido de construirme así como de forjar mi visión de esta actividad. Si se toma en cuenta que la trascendencia no es tan solo un aspecto de poder, se entiende que la significación puede ir mucho más allá, o mucho más acá, es decir, una trascendencia de lo trascendental. Es significativo porque nos determina, sea a través del ego o su lucha, sea porque nos hace feliz, porque nos hace decir “si hago esto puedo morir tranquilo”⁸⁵ “De estar realmente viva, vivir el instante mismo, olvidando pasado, futuro y las cosas materiales, problemas, preocupaciones, etc.”⁸⁶, o como menciona Antonio Páez en la pregunta ¿Por qué subir montañas?: “¿Porque están ahí? ¿Por qué exigen un especial esfuerzo físico y mental? ¿Porque nos transportan al mundo de las nubes? No tengo una respuesta definitiva. Lo que sé a ciencia cierta es que si no subo a una montaña

⁸⁵ Santiago Rivadeneira, entrevista febrero 2013.

⁸⁶ Carla Pérez, entrevista febrero 2013.

durante un período muy extendido, mi estado de ánimo se ve afectado negativamente”.

Si se toma en cuenta el subir montañas como una Titano maquia, librar dicho enfrentamiento tiene como recompensa acceder al tiempo festivo, es decir al espacio fijo, sagrado, puro o infinito que se capta en el instante resguardado por la montaña. “Vencer” en ese enfrentamiento no implica vencer o sobreponerse a la montaña o a uno mismo, significa vencer la danza de la verticalidad, una danza que implica la indumentaria -tanto externa (equipo) como interna (motivación, espiritualidad, actitudes, etc.)-, el camino previo y la ejecución de la ascensión así como la valoración del lugar recreado en el diálogo o el relato: “podré hacerlo”, “llegaré”, saldré de esta”, “esto es lo que quiero”, “soy feliz aquí”, “no hay nada más después de esto”, y la sensación de trascendencia que implica “este lugar me hace inmortal”, “una parte de esto se queda en mí”.

Por consiguiente, retornando al tema de la contemplación, ésta se define tanto en la situación previa como en la posterior a la ascensión, podría incluso recrearse en el momento mismo del *viaje*. Contemplar es aquí contemplar tanto el espacio físico como el imaginario, el escenario de la montaña como el de la mente. En ambas se produce el enfrentamiento, los pies cansados y la imagen de la nieve bajo mis pies, el horizonte que pronuncia algo que no se qué es, la persona que va a mi lado, la montaña que tal vez dice algo *realmente* y se interpreta como algo sagrado que otorga la sensación de eternidad, por así decirlo.

4.3.- EL ESPACIO SAGRADO

Para definir el espacio sagrado se irán tomando ciertas referencias crudas, si se les puede así calificar, de la experiencia de campo, sin embargo más adelante se lo intentará definir con herramientas conceptuales para entender el trasfondo de lo que se vive *interiormente* en ese lugar.

Si fuese posible definir los espacios bajo la categoría de *pertenencia*, el andinismo no estaría exento de ellos. En el caso específico de la montaña tienen que ver mucho con el espacio al interior de los refugios. Dichos espacios, como la cocina del refugio del Cotopaxi, o la

denominada suite del mismo refugio, o el comedor grande del primer piso en el refugio del Cayambe o la cocina del refugio en los Ilinizas, son espacios donde las personas encargadas parecen permitir el acceso únicamente a un grupo selecto de guías de montaña o a los “buenos andinistas”. Wilson, el administrador del Cotopaxi, siempre pone énfasis en que no se puede entrar a la cocina, sin embargo muy pocos son los que transgreden ese enunciado sin ser llamados la atención e incluso, siempre, reciben una taza de chocolate caliente o un plato de sopa mientras conversan sobre temas variados aunque con énfasis en temas de montaña u otros guías en un tono burlesco.

Así mismo, otro de estos espacios en el refugio del Cotopaxi es el denominado “cuarto” al final del segundo piso donde se encuentran todas las literas. Dicho lugar fue siempre ocupado por los guías de montaña aunque tras una suerte de *selección* entre ellos mismos, comportamiento que presencié varias veces y se pudo constatar en la siguiente anotación: un guía se acerca al cuarto, pregunta: “¿Quiénes están aquí?”, otro guía, que se encuentra en el lugar pero no duerme en el cuarto, responde: “Ah...están los panitas de Campus (agencia de turismo) y un par de Latitud Cero”, o bien otras respuestas como “Está el Chapico (guía internacional), con el Oswaldo y otros panas de Guliver (agencia de turismo)”, se sabe que varias de las agencias nombradas contratan únicamente, y en lo posible, guías certificados internacionalmente. Por lo que me da a entender Henry –uno de los guías prospecto a obtener certificación internacional- el guía que preguntó en primera instancia parece no ser guía certificado y finalmente no duerme en el “cuarto” sino que se dirige con un colchón al primer ambiente del mismo piso (que tiene dos ambientes más además del mencionado “cuarto”)⁸⁷.

Estos espacios responden a un límite más imaginario que físico. Esa aparente prohibición de no entrar -por ejemplo- a la cocina, es rota o quebrada por la confianza que puede llegar a tener el andinista con los guardianes, administradores, cocineros u otros andinistas presentes en el lugar. Una confianza que implica *haberse ganado un sitio entre los demás*.

Cuando llega el momento de dormir, entre las 7 y 12 de la noche antes de emprender el trayecto

⁸⁷ Notas de campo. Para principios de 2013, al momento de la redacción de esta tesis, el cuarto pasó a ser lugar de uso exclusivo para el personal del refugio debido al incremento de su número por el aumento de los servicios en el mismo

a la cumbre que se dará entre las 12 y 1 de la madrugada, otros lugares escogidos por los guías son el piso del comedor o las bancas de madera que rodean al comedor cercano a la cocina principal. Los guías que duermen allí, como Julio, dicen que es más tranquilo y se puede dormir mejor sin embargo la cocina principal permanece en movimiento hasta las 10 de la noche y mucha gente suele ir al baño, ubicado fuera del refugio, de modo que hacen ruido al bajar las gradas o al abrir y cerrar la puerta. Lo que sin lugar a dudas se hace evidente es una separación entre quienes guían y quiénes no: los aficionados duermen siempre, sin importar si son independientes o forman parte de algún club, en las literas del segundo piso.

En lo que respecta al refugio del Cayambe, muchos de los guía duermen también en el piso o en las bancas de madera del comedor grande, y si hay muchas personas, duermen en el comedor pequeño por lo que siempre se puede apreciar a guías bajando colchones que no se utilizan en las literas del piso superior o bien pidiéndole a uno de los trabajadores del refugio que le proporcione algún colchón.

El refugio del Cotopaxi también cuenta con una suite, construida a pocos metros del refugio en dirección suroeste. Esta suite suele ser reservada con anterioridad ya sea por clubes o agencias de turismo sin embargo cuando no existen reservas presencié, en algunas ocasiones, que ciertos guías se instalaban en este espacio, consolidándolo como un lugar exclusivo de guías, o bien otras ocasiones, al llegar un guía, éste preguntaba si estaba libre la suite de manera que podría acomodarse allí con su grupo o era el administrador mismo quien le ofrecía el espacio a algunos de sus amigos guías, como en el caso de David -guía aspirante a certificación internacional- quién después de saludar con Wilson, el administrador, dice: “danos unas 12 camas parece, hay chance?” a lo que responde Wilson: “Claro David, tengo libre la suite si quieres”. Los meses en que hay mayor concurrencia, por lo general junio y agosto, el refugio abastece a más de 100 personas, por lo que el estrés generado impide reconocer la diferencia entre los espacios que tradicionalmente son delimitados con menos aglomeración de personas.

La ruta normal del Cotopaxi también se convierte en un espacio *privado*, resulta necesario recordar que se trata de la más concurrida de todas las altas elevaciones debido a su ubicación geográfica centro norte a pocos kilómetros de Quito. La montaña cuenta con la facilidad del ingreso en auto desde la panamericana o avenida de los volcanes, además posee una fama

internacional como uno de los volcanes activos más altos del mundo; la vista al cráter que se aprecia desde su cumbre, las condiciones climáticas más o menos estables a lo largo del año, ser considerada localmente como una montaña benéfica por la cantidad de personas que logran la cima y el poco índice de accidentes que ha tenido a lo largo de su historia lo convierten en uno de los sitios predilectos para la práctica del andinismo.

En lo que respecta al espacio, éste se da en una expresión de apropiación por parte de guías de montaña que tienen la autoridad de abrir huella, saber hacia dónde se dirigen, y a la vez cómo realizan su guianza. La primera cordada es siempre la que va *abriendo* la huella o marcando el sendero, facilitando la subida a los demás grupos, por lo general se considera a esta cordada como la más capaz y fuerte ya que puede adelantarse sin ninguna dificultad física de sus integrantes.

La concepción que tienen muchos profesionales, como José o Joaquín, guías ASEGUIM, es catalogar a la ruta normal del Cotopaxi como benévola (término que se utiliza también en otros sentidos que se explicarán posteriormente), ya que según ellos “se ven cosas impresionantes, la gente a veces sube hasta con cabo fortex, deja un montón de cuerda en lugares que debería acortar, se quedan parados en los puentes⁸⁸, hacen zigzag en placas⁸⁹, uf se ven cosas imperdonables y el Coto les deja nomás pasar”.

En muchas ocasiones he visto a varios andinistas aficionados subiendo en solitario pero siguiendo a cordadas lideradas por guías; en la madrugada del 16 de enero de 2011 un montañista aficionado va continuamente detrás de la primera cordada, nunca la rebasa. El individuo siguió así hasta la cumbre, pero bajó antes que todas las cordadas ya que, por la cantidad de grupos que ascendieron (aproximadamente 15 grupos), la huella quedó completamente marcada. Al llegar al lugar donde se calzan y descalzan los crampones, al filo del glaciar a 5200m, escuché a dos guías, refiriéndose al andinista aficionado, decir: “ese mansito me fue siguiendo toda la ruta, paraba y se paraba, seguía y me seguía; ganas de decirle

⁸⁸ Puentes de hielo, formaciones que ayudan a cruzar una grieta, por lo general cuando uno de estos se desmorona, la ruta se modifica puesto que se buscan nuevos puentes que sean sólidos y soporten el peso necesario para poder cruzarlos.

⁸⁹ Placa es la formación de una capa de nieve sólida que se acentó sobre una capa húmeda o no totalmente solidificada, lo cual puede provocar una avalancha por el deslizamiento de la primera sobre la segunda.

¡ya cabréate, abre ahora vos la ruta!”, el otro guía responde: “era que le cobres la guiada”, “y las propinas” dice el otro, acompañado de risas de ambos sujetos, mientras acomodaban el equipo para descender. Aquí se evidencia un reclamo de ese espacio *exclusivo*.

Al interior de los clubes los espacios también son delineados: dentro de las sedes así como en refugios, autos, al momento de formar las cordadas, etc. El club de andinismo de la Universidad Católica, por ejemplo, configura los lugares en su sede de acuerdo a los grupos de *amigos*; sin embargo existe un sitio en particular, ocupado por un grupo exclusivo, que siempre puede interrumpir, por lo general con burlas o comentarios graciosos, la reunión⁹⁰. Este sitio es ocupado por quienes son considerados como buenos escaladores, y los amigos o amigas de estos, quienes demuestran importancia principalmente en el momento de tomar decisiones, armar las salidas, decidir quiénes están o no en *capacidad de subir* o incluirse en ciertas salidas; se toman mucho tiempo para proponer sus excursiones y en más de una ocasión se presenciaron discursos como: “no es una salida para novatos”, o “es una salida de nivel alto”, o bien “las personas que quieran ir nos pueden acompañar pero obviamente nos esperarían en el campamento, como un grupo de apoyo”, etc.

También se pudo apreciar el manejo de decisiones al momento de armar las cordadas por parte del grupo *dominante* del club, decidiendo quienes iban con cual líder de cordada, los puestos en los autos en el trayecto de ida, el lugar escogido en la mesa del comedor de los refugios, etc

Todas estas posturas no señalan propiamente el contenido cualitativo de lo sagrado, no son en realidad los espacios que contiene la hierofanía, son más bien una especie de filtro controlado por la celosa postura de quienes ya han accedido a dicho lugar. Una suerte de puerta que se abre solo a quienes están *calificados*, siendo cada grupo o *institución* quienes manejan tal acceso.

El Club de la Universidad Católica comprende mayoritariamente personas jóvenes, de entre 17 y 35 años, siendo minoritario el número de personas que superan esa edad. Pocas también son las personas vinculadas profesionalmente a la universidad, tales como profesores o trabajadores, siendo representativa la afluencia de estudiantes, entre otros aspectos motivados por la beca estudiantil que se les otorga como deportistas de este club. Durante los cinco años que asistí

⁹⁰ Las reuniones se realizan los días jueves en la sede del club debajo del coliseo de deportes de la PUCE.

observé a muchas personas acudir por poco tiempo, a algunas las volví a encontrar en la montaña como a Jorge o Darío, quienes al preguntarles el porqué de su no retorno o continuidad en el club, coincidían en que se debió a los impedimentos que se les ponía para salir a la montaña. Darío, en el refugio de los Ilinizas, el 13 de septiembre de 2009 me comentó: “con Nuevos Horizontes en un mes coroné el Cotopaxi, y la semana siguiente al Iliniza sur, ya llevaba tiempo en la PUCE y no quería ni dejarme salir al norte (señalándome al Iliniza norte)”.

Internamente existía malestar en algunos miembros que señalaban a amigos de los socios más importantes quienes no realizaban los cursos de glaciar –requisito indispensable, en ese entonces, para ascender nevados- y sin embargo estaban incluidos y subían a los nevados. Gustavo, presidente del club en el período 2009-2011, justificaba dichos reclamos: “Si veo que una persona está interesada, pregunta todo el tiempo y se entusiasma por ir, no le voy a dejar sin ir a la montaña”, aunque se pudo constatar que mantenía una afinidad estrecha con las personas criticadas.

En el caso del Grupo de Ascensionismo del Colegio San Gabriel (GACSG), ubicado en la parte posterior del terreno del colegio, se percibe una tradición más hermética de grupo debido tal vez a que entre sus miembros se puede encontrar a varias personas de mayor edad, entre 40 y 60 años aproximadamente. El espacio de la sala principal del club, donde se dirigen las reuniones, cuenta con un escritorio designado para que tomen asiento las personas que conforman la directiva y sus paredes están cubiertas con fotografías de miembros importantes o destacados a lo largo de su historia institucional, entre los que constan Ramiro Navarrete, Marco Cruz, Hernán Rodríguez Castillo, Mauricio Reinoso, Gabriel Llano, Luis Naranjo, Marcos Serrano, Pablo Garcés, Joshua Jarrín (siendo éste último, según mi observación, el más joven de los retratados), entre muchos otros.

Este club siempre ha destacado las importantes ascensiones realizadas así como el renombre de sus miembros, Mauricio Reinoso, quién al momento de visitar este club en Febrero de 2009, era su presidente, mencionó: “Nuestro club se encuentra entre lo mejor de este país, las ascensiones que hacen los socios son el mejor testimonio que puede darse”, haciendo alusión a la ascensión realizada el 1ro de febrero a la pared sur del Aconcagua, considerada como una de las más difíciles del mundo, por parte de sus miembros Carla Pérez -primera mujer en subir esta pared-,

Esteban Mena -el más joven hasta esa fecha en realizar dicha ascensión- y Joshua Jarrín. Este club es considerado por miembros de otros clubes como un club exclusivo, al cual, como expresa Pablo, uno de los miembros del Club de la Politécnica, “no entra cualquier persona”.

Asistí a una de sus reuniones el miércoles 18 de Febrero de 2009, invitado por uno de sus miembros: Luis Eduardo Naranjo, hijo del gran montañista fallecido Luis Naranjo (conocido en el ámbito como “papi Lucho”). El presidente tras constatar mi presencia y a modo de broma al finalizar la reunión mencionó: “bueno, dando finalizada la reunión y dando a conocer que no hay vacantes a nuevos socios...”, reiterando así su característica hermeticidad o exclusividad que se diferencia de los demás clubes donde apenas iniciada la sesión se pide a los *nuevos* que se presenten. Muchos de los miembros activos del GACSG son guías de montaña, con un especial énfasis a Joshua Jarrín, quien entonces a sus 24 años contaba con certificación de guía internacional, y es considerado actualmente como uno de los mayores exponentes del montañismo ecuatoriano por varias ascensiones de importancia que ha realizado y continúa realizando hasta la fecha.

¿Qué implica este acceso regulado por parte de las instituciones o grupos? Lo que se ejerce son relaciones de poder que controlan la forma en que los sujetos *llegan* a ese lugar sagrado, a esa experticia que involucra subir una montaña. El lugar sagrado es un escenario que *dota* de poder a los sujetos, y ese poder *tiene* que ser organizado. El control de ese Axis mundi se regula a través de las jerarquías y en ellas se disponen cómo, dónde y cuándo se accede a los lugares *cualitativamente* diferentes.

Este aspecto está también marcado por la personalidad que se otorga a las montañas. Como se vio en el caso del Cotopaxi, ésta se encuentra profundamente ligada a una especie de antropomorfización que define a la montaña como un ser viviente, con decisiones que él o ella misma controla; implicando la accesibilidad celebrada de unos cuantos a esos espacios con expresiones como “la montaña me dejó pasar”, “se portó increíble y me dejó ver, gozar de todo”, etc. Esta práctica es muy difundida entre los andinistas, creando imágenes, relatos y advertencias mientras a su vez son figuras sociales que representan un mecanismo de difundir ese control en las montañas, simplemente con decir “no es todavía una montaña para ti, el Chimbo es bastante

celoso”⁹¹, se asienta su hegemonía. Como bien menciona Rosaldo: “las historias a menudo moldean la conducta humana y no sólo las reflejan (...) personifican motivos obligatorios, pasiones, aspiraciones confusas, intenciones claras o metas bien definidas” (2000:155).

Contrariamente al Cotopaxi otras montañas como el Cayambe, Antisana o Chimborazo no siempre son accesibles y la personificación que tienen por parte de los montañistas concuerda con un calificativo más *serio*, incluso enigmático, otorgándoles hasta cierto punto un velo de temor. La ruta del Chimborazo por ejemplo, según el guía Felipe Jácome, es muchas veces considerada como ruta de riesgo, “este cerro es celoso, no siempre está dispuesto a ser escalado”. Realizar el trayecto del primer refugio hasta el segundo en el Chimborazo puede llegar a ser impactante para quien lo visita por primera vez debido a las lápidas en memoria de quienes fallecieron en dicha montaña que abundan en esta parte del trayecto, bien podría considerarse el lugar como un cementerio, Romel Sandoval menciona que varias veces se ha escapado de ser sepultado por una avalancha en esta montaña.

En una conversación entre guías fui testigo de toda una antropomorfización de la montaña llegando a comparar su *comportamiento* con el de un ser humano sin embargo no era la primera vez: ya en muchas de las conversaciones que había presenciado se definió a la montaña como un ser viviente, en constante movimiento y con distinto carácter, muchas veces las altas montañas son definidas con términos masculinos por ejemplo “el cerro” en vez de “la montaña” por parte de la mayoría de los guías, incluyendo a mujeres montañistas como Carla Pérez o Doménica Dammer. Así también están los apelativos tales como “papito Cotopaxi” o “taita Chimborazo”. La antropomorfización es tal vez el primer paso que tiene el sujeto de ver a la montaña como un semejante, la primera intención de conquistar su espacio físico a partir de la identificación basada en la personificación de la montaña.

Tener *la capacidad* de subir las montañas que *poseen* un carácter más variable, hace que esos lugares no estén destinados a todos quienes pretendan aventurarse. Cuando existe un accidente, por lo general, hay comentarios de guías y aficionados que señalan a la falta de capacidad o preparación para afrontar el *desafío* como la causa del accidente. Los límites se hacen visibles en

⁹¹ “Consejo” que se me dio en el club de la PUCE en 2007 cuando quise subir al Chimborazo.

el discurso que limita o bien juzga a otros por lo que está por emprenderse o se ha emprendido, la limitación del espacio es aún más evidente cuando se trata de rutas técnicas o de exigente dificultad o peligro. A decir de Rafael Martínez, estas vías “están para los buenos escaladores, no para cualquiera que pueda calzarse crampones”.

Llegar a la cima de estas líneas difíciles es un *reto* debido al peligro y la dificultad que implican además el hecho de estar destinada o poder ser *reclamada* por unos pocos, provoca que la iniciativa sea emprendida por parte de escaladores que lleven o puedan llevar el nombre del lugar al que pertenecen ya sea un club de montaña o su propio nombre pero que principalmente hayan sido previamente consolidados como capaces para hacerlo. Quienes no lo sean y pretendan querer aventurarse en una empresa tal, pueden llegar a ser duramente cuestionados, aún más si no llegan a intentar lo prometido. Muchos escaladores no llegan a ser *valorados* a pesar de que hayan realizado rutas de importancia, debido posiblemente a que se trata de escaladores que no han logrado tener una entrada consolidada en esta esfera social. Por lo tanto el proceso mismo de socialización comprende esa matriz valorativa donde las habilidades y los comportamientos responden a la configuración del mundo, una configuración a partir de la montaña y la lógica que interviene en lo que es la ascensión.

Una de las circunstancias que he presenciado en montaña es que no existen protocolos muy definidos, sobre todo en lo que a campamentos se refiere. Haciendo una comparación con la mesa de un comedor ciudadano, quizá debido al gran bagaje de distintas clases sociales e incluso étnicas, no hay preocupación, de manera consistente, de cómo comportarse al comer, muchos comparten cuchara, el mismo vaso, toman de la misma boquilla, etc. Estas expresiones son más fuertes en los campamentos que en los refugios, aún así la comunidad montañera no repara, al menos en la mayoría de sus miembros, en los estudios, títulos o “linaje” que se posea; en la cocina pequeña del refugio del Cotopaxi, destinada a las personas que quieran cocinar sus propios alimentos, se encuentran Nicolás Corti de descendencia italiana, Doménica Dammer de descendencia alemana, Fausto Tenemaza de la comunidad indígena Huarhuallense de Chimborazo, Romel del sur de Quito, Juan Espinoza, licenciado en educación física y guía ASEGUM, etc., hablando todos como iguales; entre ellos no hay interés en la clase social a la que pertenece cada uno. La diferencia hace hincapié en la capacidad del sujeto en subir

montañas, de ahí que sea “reconocido” o no. Como expresa Mario Paz y Miño: “en el cerro no hay grupos económicos ni sociales”⁹².

4.4.- LOS RITOS DE INICIACION

¿Cuándo fui considerado como montañista? Según Rafael Martínez, se puede identificar a una persona en un deporte cuando éste lo practica semanalmente o se entrena al menos tres veces a la semana. Según el Montañista 6 un andinista es quien va y sabe lo que es ir a la montaña. Santiago Rivadeneira, por otro lado, dice que un andinista es quien sube la montaña, en su época (entre 1970 y 1990) el andinismo no era un aspecto muy deportivo como se lo ve hoy en día, sino más bien como una expresión de “libertad”.

Con el pasar de los años, después de haber subido todas las altas cumbres del país, haber guiado para una que otra agencia, así como un par de ascensiones en Perú, empezaba ya a ser nombrado como *montañista* pero más al interior de los clubes de montaña que fuera de ello (a nivel de guías). Andrea Castillo, andinista aficionada de 22 años, pero que ha mantenido amistad con algunos guías de montaña, define lo que considero la versión contemporánea de la concepción de alguien a quien pueda empezar a llamarse andinista:

Considero que una persona puede llamarse andinista cuando a través del tiempo se ha preparado física y mentalmente en la ascensión de montañas, ha adquirido técnica y ha aprendido sobre seguridad, de manera que por sí mismo tenga el adecuado criterio y humildad para saber que puede subir a una montaña, asumiendo los riesgos que ello implica.⁹³

En el caso del reconocimiento del andinismo profesional, hay que contar con algún tipo de acreditación o certificación de guía de montaña, esto refleja una modernización del turismo de altura pero también la fijación de una *élite* que moldea esta visión, estableciendo estándares de seguridad y técnica. Muchos de los guías como Romel Sandoval y Rafael Martínez hacen

⁹² Entrevista febrero 2013.

⁹³ Entrevista enero 2013.

hincapié en que los clubes deberían especializarse y contar con un cuerpo teórico y práctico, con una guía de *entrenamiento metódico*; o como bien mencionó el guía ASEGUIM y especializado en Francia, el Montañista 7, con quien guié al Chimborazo en diciembre del 2011, “los clubes de montaña no tienen una buena preparación”, incluso “los turistas suben y ellos no”, “hay una diferencia muy marcada entre los guías y los aficionados”.

A pesar de las distintas normas que se establecen en los clubes, tales como completar cierto número de salidas y asistencias a reuniones se trata simplemente de una formalidad, lo que define o empieza a definir a un *posible* montañista es su capacidad de entrar al contexto social enmarcado así como la habilidad que puede llegar a demostrar en las salidas. De alguna forma el mismo hecho de subir una alta montaña ya prepara la visión de un individuo de verse, por decirlo así, como un montañista.

Con respecto a lo anteriormente mencionado, resulta interesante comprobar la postura corporal con la que muchos ascienden y descienden una alta montaña, sobre todo al Cotopaxi -que como se ha dicho, tiene una mayor concurrencia de personas-, la mayoría de ellos, sobre todo hombres, a pesar del esfuerzo que involucra subir esa cantidad de metros, bajan el último tramo antes de llegar a los refugios con lo que denominado una *postura de victoria*. Por lo general esta postura proyecta la espalda recta, el pecho elevado, la cabeza alta y la toma del piolet de travesía desde el mango inferior a la T o cabeza, con esta parte del piolet hacia abajo. Esta posición de la piqueta o piolet puede representar una expresión de superación que reza: “no necesito más el piolet”, un grito silencioso de victoria.

Así también esa postura se consolida cuando hay un trato diferente del equipo por parte del sujeto en los lugares no “comprometedores”, como al momento de sacarse los crampones en la salida del glaciar y colocarlos en el piolet y no en la mochila, sacarse el arnés, tomar el piolet de una forma distinta; todas actitudes que equivalen a la consolidación del sujeto como un agente de montaña, aún más cuando llegan los comentarios de sus *semejantes*, tales como “eres un duro”, “eres una dura”, “te vi super bien” o en el caso de las mujeres, lo que una vez presencié fue un comentario que “felicitaba” a una de las chicas que había subido al Iliniza sur: “cero mujeres en esta subida” como consolidando de forma muy agresiva una transformación del género, afirmando el aspecto viril de este ambiente.

Sin embargo la presencia de mujeres en la montaña ha crecido exponencialmente en los últimos 5 años. Existen dos mujeres guías ASEGUM y conozco a muchas que han coronado la mayoría de las altas cumbres. Montañistas consideran que la brecha entre ser una disciplina solo para hombres se ha acortado, como menciona Andrea Castillo: “Al hablar de montañismo mucha gente puede creer que por ser un deporte tan fuerte sólo es de hombres, Sin embargo, hay muchas mujeres representantes del montañismo, que pueden ser igual o más fuertes que cualquier hombre. En la montaña todos somos iguales”.⁹⁴

Karla Pérez considera que el papel de la mujer en el montañismo es igual a la del hombre: “disfrutar, compartir y transmitir”. Así mismo expresa que actualmente en la mujer no existe un miedo a ser juzgada por hacer andinismo sin embargo sí existe un espacio exclusivo para las mujeres dentro de la “propaganda” de los deportes de aventura, es muy usual ver artículos y fotos en revistas como Vida Activa, Montaña, o bien diarios como El Comercio y El Telégrafo, donde se enaltece a las figuras femeninas que incursionan y destacan en este tipo de deportes⁹⁵.

Hacer andinismo, en lo que he podido apreciar desde mi propio cuerpo y en la observación de campo, tiene que ver con una constante reafirmación de lo que acontece en la formación de identidad como montañista, considerándome como aficionado en mi caso, con la continuidad de seguir subiendo montañas. Mario Paz y Miño expresa que hay una diferencia notable entre el sujeto ciudadano y el montañista, el ciudadano no experimenta la búsqueda autoimpuesta del miedo, en este sentido “no experimenta el peligro”. Santiago Rivadeneira menciona que “el montañista ve la vida en otro sentido, es más realista”, “se acomodan a cualquier situación”.

El cuerpo es una herramienta a través de la cual se consolida una templanza del espíritu, voluntad y disciplina, es decir una mentalidad corpórea que se va forjando constantemente y es considerada como un requisito para el ascensionismo. A través de esta mentalidad es que se va construyendo la identificación, la jerarquía, valoración, elementos que a su vez también van acompañados de una aceptación social del medio. Ahora, ¿cuáles son los símbolos que acompañan y definen el espacio sagrado donde se inscribe esa mentalidad corpórea del

⁹⁴ Entrevista enero 2013

⁹⁵ El más destacado, a mi modo de ver, es el Número 55 de la revista activa, ya que no es sólo un artículo sino que su portada lleva la fotografía de Carla, con gafas, chaqueta impermeable y un piolet sobre uno de sus hombros.

andinismo?

4.5.- LOS SÍMBOLOS DE PODER Y TRASCENDENCIA

Una de las características que definen al espacio sagrado, es aquella que viene marcada por símbolos que lo posibilitan. El símbolo más importante que he considerado en el andinismo es el piolet; herramienta fundamental identificada indudablemente con el andinista. Esto se debe a que sin piolet es imposible realizar una ascensión, es la herramienta que ayuda a progresar en la nieve o el hielo, la que ayuda a frenar una caída, la que se emplea para estudiar las condiciones del terreno, ayuda a cavar, limpiar, construir un lugar para dar seguro, etc. En las innumerables fotografías sobre individuos en la cima de una montaña, un gran porcentaje, por no decir la mayoría, muestra en la mano levantada, como signo de victoria, un piolet.

A través del piolet se establece la relación del sujeto y la montaña, responde a una suerte de intimidad, el contacto a través del cual se establece esa danza entre la montaña y los sujetos. Como se ha visto anteriormente, el piolet puede marcar el triunfo o la consolidación de la postura de una andinista; por ende marca la tendencia a establecerlo como un elemento de poder. Saber usarlo, identificarse con él, etc.

Otro símbolo inconfundible es la cuerda. A través de ella se forma una cordada, el vínculo no sólo físico sino también espiritual que una a las personas, es la manera en que se confía la vida o la integridad física a otra persona. Como dice Mario Paz y Miño: “¿Hay algún otro deporte en el que te juegues la vida amarrándote a tu compañero?”. Este vínculo es infranqueable, con quién subas a tal o cual montaña permanecerá siempre en tu memoria, sobre todo si fue una ruta complicada o importante, es algo que se queda marcado de por vida. Muchos tienen sus compañeros de cordada estables, personas con las cuales no solo se comparte en la montaña sino incluso en la vida diaria (en la ciudad, en el entrenamiento, en el trabajo, etc.). A decir del Montañista 3, “es lo único que realmente te aferra a otro ser humano”. La cuerda simboliza un elemento de trascendencia: *estoy determinado por otro semejante a quien confío mi vida y quien me está encomendando la suya*. La cuerda es sinónimo de compañerismo, seguridad, confianza,

compañía.

Por otro lado los guías suben la mayor parte del tiempo con clientes, según el Montañista 7, quien es guía ASEGUIM, se trata de circunstancias donde la persona que sube se siente en ocasiones vulnerable o sola, ya que la cordada prácticamente no existe, se va con personas ajenas. De alguna manera, esta sensación de soledad ha llevado a que ciertos guías tengan colgados en sus mochilas pequeños muñecos o peluches, como osos, coyotes (del dibujo animado), mamuts, entre otros. Para el guía Juan Espinoza, esto representa el carácter de la persona que lo porta, es una marca de identidad, así su coyote representa a alguien que no se da por vencido nunca, a pesar de las adversidades o lo mal que puedan salir las cosas.

A mi modo de ver, estos símbolos de muñecos, pequeños peluches u objetos como una pulsera, cadena o cinta colorida que van sujetos a la mochila (también los he visto colgados en el arnés), son en sí mismos objetos que acompañan al sujeto, desplazando la soledad o ese sentimiento de alguna forma.

El último de los símbolos es la montaña, su figura piramidal, ya sea representada en una fotografía o en un dibujo. Este símbolo se remite a la contemplación, hace presente la memoria y separa la figura de su contexto para establecerlo en otros lugares, generando de esa manera su culto, su apreciación de espacio de poder y trascendencia.

Expuesto hasta aquí los símbolos, dentro del contexto social del andinismo contemporáneo, cabe preguntarse: ¿dónde entra el sujeto como elemento de lo simbólico en el espacio sagrado?

4.6.- LA HEROICIDAD DEL SUJETO

¿Qué hace que un individuo que realiza andinismo sea visto o simbolizado como héroe? Dentro del ámbito social del andinismo, se configura una ética que promulga la ascensión *limpia* o *íntegra*. Catalogada así de acuerdo a la manera en que el sujeto o los sujetos realizan una ascensión “relacionada muy de cerca con el concepto de hacerlo bien”, es decir “llevar las escaladas y ascensiones a buen término que esté por sobre el abuso del equipo o del uso de

cualquier otro oscuro sortilegio que fraudulentamente nos facilite alcanzar la cumbre” (Anhalzer, 1990:36). Esto quiere decir que la escalada debe tener un mínimo impacto en el lugar al que se va, “sin mucho ruido”, ir ligero, tratando de no poner tantos elementos que faciliten la ascensión, tales como cuerdas fijas a lo largo de una ruta, usar tanques de oxígeno, taladrar espacios de roca y fijar seguros metálicos, etc. Para el escalador argentino Rolando Garibotti si no existe el compromiso ético de subir una montaña “¿porqué no volar en helicóptero directamente a la cumbre?” (2004:37), “el alpinismo siempre ha significado compromiso por parte del actor, cuanto más mejor... por eso no cuenta subir en helicóptero” (2004:37). “Los montañeros tienen una gran responsabilidad en la conservación del ambiente natural” (Anhalzer, 1990:36).

Para los hombres de montaña una ascensión “intachable” parte del punto más bajo hasta su cima, es la condición básica que debe cumplir un andinista y por ende es el horizonte que debe promulgar el sujeto simbólico. Mario Paz y Miño menciona: “¿se ha sabido de algún corrupto, público, privado, escondido o disimulado, camuflado o protegido que haya sido andinista?”⁹⁶.

Según Anhalzer, la ética:

Tiene que ver con los motivos más puros que mueven a los montañeros a desenvolverse en esta extraña afición por alcanzar las cumbres, (...) sobre todo con el gozo que siente quien va a las montañas (...); así también “con las adversidades, con las limitaciones, con las frustraciones (...) con el comportamiento que inspiran el gozo y el temor, ingredientes propios e inseparables de las aventuras montaÑeras (1990:35-36).

Tomando en cuenta la realización de una ruta *exigente* de montaña bajo los términos éticos así como el consenso de la comunidad montañera en definir al sujeto hacedor de dicha ruta bajo apelativos como “duro” o “fuerte”, y una continua reafirmación de esa forma de identificación, entonces se puede hablar de una simbolización del sujeto heroico.

Muchas veces en los refugios de montaña se puede apreciar conversaciones de montañeros sobre otros montañeros, siendo muy común encontrarse con diálogos en los que se señala la actividad particular de cierto escalador que ha realizado cierta *hazaña*. En las visitas realizadas al refugio José Ribas del Cotopaxi, El Montañista 8, quien es uno de los guías de montaña que más énfasis

⁹⁶ Discurso del aniversario de los 50 años de su club.

pone al hablar sobre las ascensiones o escaladas de otros montañistas, se lo escucha decir: “¿Viste que el Joshua subió otra vez a la pared sur?” refiriéndose a la pared sur del Aconcagua, ruta mítica de los Andes; así también como “¡Qué ruta que se mandaron en la pirámide!” o “¿Cómo fue esa vía en el Cayambe, sabes vos?”.

Otros guías, como el Montañista 9, son un poco más reservados, brindando una opinión únicamente si es que se les pregunta; muchas veces cuando se encuentra presente en este tipo de conversación, da una seña o expresión de aprobación, o señala “qué bien, están fuertes man”, “qué bien que hayan subido”, “que chévere por los panas”. Cuando uno de los guías más reconocidos, Freddy Tipán, en febrero de 2010, a pocas semanas de haber realizado un record de ascensión en 1h32 a la cumbre de Cotopaxi, se encontraba en el refugio de esta misma montaña guiando a una mujer extranjera, muchos de los guías hacían énfasis sobre dicha ascensión rápida diciéndole al mismo Freddy “no le llevarás como corre caminos a la pobre clienta no”, o en la mañana antes de salir para el glaciar, entre ellos se preguntan, “¿a qué hora sale el Freddy?”, uno de ellos responde “a las tres de la mañana dijo que iba a salir, que no me pase como a poste nomás le dije, riéndose se quedó”.

Esto demuestra de alguna manera la necesidad de hablar del otro que ha realizado algo *fuera de lo común* en montaña, o que responde a una capacidad física, mental o técnica (o las tres) en especial. Estas características al momento de consolidarse en la figura de una persona en particular, sea hombre o mujer, implican una referencia, una motivación, una suerte de modelo a seguir.

Considero que el símbolo no se encuentra netamente fijado en la personalidad de la persona sino más bien en la imagen que proyectan sus logros, sus ascensos, sus proyectos, es decir, su *obra vertical*. La Montañista 10 considera importante hablar de héroes porque las personas necesitan tener referencias, delinear una inspiración, marcar un “norte” de qué y cómo hacer las cosas.

Uno de los elementos que está merodeando estos sentidos, es el de la muerte. Si bien la muerte puede aparecer como resultado de una obsesión por la montaña, incluso como una especie de castigo para quien ha osado adentrarse a un lugar que no le correspondía, la muerte también es un aspecto que *inmortaliza* al *gran* andinista. Si un andinista consolidado muere, en ocasiones se

establecen frases como “la montaña quiso que se quedara ahí”, o “la montaña reclamó su vida”, “en ese lugar era donde quería que lo enterraran”⁹⁷, etc. La muerte siempre está presente en la actividad e inclusive, como se explicó en el segundo capítulo, a veces se torna en un requisito del montañismo. Pero al final de cuentas, el montañista no muere realmente, sigue compartiendo el espacio del imaginario y posibilita el significado profundo de la actividad. Como expresa uno de los poemas de Roberto Juarroz: “La muerte nos roza a veces los cabellos, / nos despeina / y no entra. / ¿La detendrá quizás algún pensamiento? / ¿O acaso pensamos / algo mayor que el pensamiento mismo?” (2005:12).

Sin embargo para montañistas como Mario Paz y Miño no se puede hablar de héroes ya que propiamente dicho “no existe heroísmo en el andinismo”, aspecto que comparte Santiago Rivadeneira cuando dice: “nadie puede sentirse héroe, el montañismo es algo solidario”. Sin embargo algo aparece como incuestionable: la figura simbólica que representan ciertos montañistas, o que han representado a lo largo del tiempo. Personalidades que inclusive han trascendido el espacio del montañismo, como es el caso de Iván Vallejo o Santiago Quintero, son indudablemente figuras simbólicas cuyos nombres están asociados la imagen de una montaña.

La figura simbólica como se ha visto depende primeramente de un código ético formulado, establecido y socializado, cuyo aspecto combinado con características especiales en montaña, así como la consolidación de sus hazañas o ascensiones importantes, hacen del sujeto un ser cualitativamente distinto, es decir, un ser cuya trascendencia viene definida por la carga simbólica que representa.

Habiendo llegando casi al final, cabe nuevamente una pregunta que puede parecer ingenua en cierto sentido, ya que se la ha discutido a lo largo del presente trabajo, pero que sin embargo, como se expondrá más adelante, deviene en una cuestión a la que no se puede dejar de remitir: ¿dónde se encuentra el andinismo?

⁹⁷ Notas de campo. En lo que fue del año 2011 y 2012 presencié tres accidentes mortales de montaña, algunas versiones de los familiares o amigos de las víctimas dieron a conocer estas posturas.

4.7.- EL RELATO Y EL LUGAR DEL ANDINISMO

¿Qué es el montañismo en la mente de los sujetos que la ejercen? El retorno del sujeto implica no solamente el regreso de ese viaje que es el andinismo sino también el retorno a sí mismo. El regreso es la afirmación de ese espacio inhabitable y el haber implantado su huella es esa superficie. ¿Pero qué superficie? No es una superficie física, el lugar explorado es el imaginario que da origen a ese mismo espacio, es un lugar que ha sido narrado, fotografiado, dibujado, socializado, es un lugar cuyo horizonte es definido en estos límites. Los límites no están en la capacidad de vencer lo imposible, sino en los contextos que encierran lo que no se puede llegar a asir realmente.

Este modelo de *conquista* se configura como un elemento de dominación de sí mismo a través de una corporalidad donde se trabaja el espíritu y la mentalidad corporal, y se expresan o toman su escenario en la composición narrativa, como un elemento para cumplir finalmente con los propósitos de la *conquista*.

Como se ha visto a lo largo de este trabajo, cada montañista pretende comunicar, expresar, difundir, evidenciar ese fondo semántico y simbólico que implica el andinismo. Su lugar es el lugar de los imaginarios que construyen y en los que se constituyen y se definen a sí mismos. Este es el *proyecto* del andinismo, su relato, su narrativa, el texto que refleja su imaginario sagrado, el horizonte delineado donde hace explícita la idea del conquistador de ir siempre hacia la verticalidad, a esa dimensión de ir hacia el cielo sin despegarse del suelo, ir hacia lo desconocido saturarse de trascendencia y reclamarla bajo la acción de su propia conquista y la instauración de su poder.

La Montaña a través del relato es ese viaje, esa odisea victoriosa, el retorno al origen, el retorno al mismo retorno. Como bien menciona un aforismo de Antonio Porchia: “La montaña que he levantado me pide un grano de arena para mantenerse en pié” (1995:24).

El relato interviene en una semántica que delinea la experiencia humana a través de tiempo, como dice Rosaldo: “La narrativa adquiere significado cuando describe la experiencia humana en el flujo del tiempo. Las narrativas dan forma a las experiencias temporales, y éstas, a su vez,

encarnan las narrativas” (2000:160).

Así también, de esta manera, a través del relato, tanto el que escribe como el que lee participan de un mutuo reconocimiento del sentido de verticalidad que implica el ascensionismo, sea éste definido o expresado en una multiplicidad de significados dependiendo del sujeto que lo recrea, pero siempre en la participación simbólica de la configuración del mundo del andinismo.

El discurso narrativo de montaña, como se ha dicho, está siempre acompañado por un texto de imágenes (fotografía, dibujos). Y es que el relato existe porque el lugar del cual se habla es un lugar inhabitable, regresar a ese lugar es volver una y otra vez al imaginario que me otorga el relato y las imágenes, reconocerse en ese espacio es reconocer el lugar del andinismo, consolidándolo y consolidándose a la vez como montañista, tratándose de una identificación que afirma esa relación que he promulgado como la de los sujetos y la montaña.

Cabe resaltar el caso de algunos importantes montañistas del país que mantienen un blog o bien una página web en el internet, lugar donde publican sus apreciaciones sobre las ascensiones que han realizado, los proyectos en los que se encuentran o empezarán a emprender. Un claro ejemplo es el de Iván Vallejo, quién a demás es un personaje que ha logrado solventar su vida económica gracias a los proyectos que emprendió y sigue emprendiendo. Empezando por ser el primer ecuatoriano en proponerse subir al Everest sin oxígeno para llegar a convertirse en el 14vo ser humano en conseguir las 14 cumbres de las montañas más altas del mundo sin oxígeno, es actualmente la principal figura del montañismo ecuatoriano. Iván se ha sustentado a través de sus auspiciantes, pero también fue quién implementó las denominadas conferencias de motivación, dirigidas a empresas, compañías y grupos abiertos en general.

¿Qué es lo que ha permitido que Iván Vallejo sea una especie de autoridad motivacional? ¿Qué ha convertido a varios sujetos en íconos del montañismo a lo largo de la historia? Su discurso, el relato tanto narrativo como visual que ha esparcido la forma en cómo fue y es su relación con ese espacio que se ha denominado como sagrado. Pues ese espacio no puede ser sagrado sino se lo cuenta, si no se lo recrea a través del texto, si no se lo evidencia.

La vivencia del andinismo y su expresión profunda a través del sentido general, solo es posible

por medio de símbolos. Si no existe la imagen triangular de una montaña, ya sea por medio de un dibujo o una fotografía, si no se plasmara dicha contemplación en la expresión de la imagen que después se ve acompañada por la narración o el relato, si el piolet no apareciera como herramienta de triunfo, si no existiese el relato, la construcción de su imaginario, no se podría hablar de andinismo.

CONCLUSIONES

La principal significación que define al andinismo es el sentido de la trascendencia. Este impulso: la trascendencia, su búsqueda e importancia, puede bien ser tan antiguo como el hombre mismo. El espacio del andinismo no ha hecho sino evidenciar este valor que otorga sentido.

Situar el inicio del montañismo en los Alpes tal vez es una consideración sesgada. Aunque no sabemos con certeza si pudo haber habido o no la intencionalidad de ir hacia la cima de una montaña, hay que tomar en cuenta el valor no sólo físico, sino la propuesta de ese lugar como un espacio cualitativamente distinto, real, abordado de significancia que atrae al ser humano en cualquier ámbito social.

La montaña no ha hecho sino acentuar ese contenido universal del ser humano por buscar trascendencia, acentuar la inherencia que existe en el ser humano de ser un animal simbólico, cuyo mundo ha tejido a raíz de la construcción de sentidos que sostiene su propio horizonte.

El andinismo, a través de estos espacios significativos, responde a varias entradas las cuales son principalmente gobernadas por las relaciones entre imaginarios sociales. La relación más importante es la del sujeto con la montaña. A pesar de que se trate, como en el siglo XIX, de un acercamiento racional, esta relación siempre tendrá un sentido subyacente con sabor a irracionalidad, justamente porque sus significaciones se encuentran en planos subconcientes, por el hecho mismo de la verticalidad, postura natural de la corporalidad física del ser humano y que la montaña no hace más que establecer su dinámica alrededor de ese sentido vertical. Es por eso que la montaña no es sólo un lugar socialmente construido sino también un referente de esa sensación natural de la verticalidad en la postura corporal del ser humano.

Así también están las relaciones entre las figuras heroicas con los demás sujetos, como un referente en que los individuos basan sus aspiraciones y significados que moldean el andinismo. Las relaciones de poder entre los sujetos, quienes controlan por ejemplo el acceso a los lugares trascendentales o esos filtros a través de la imagen y la antropomorfización de la montaña que

condicionan el accionar del individuo. En la misma perspectiva se encuentran los espacios dedicados a los ritos de iniciación previos para la consideración de un individuo como montañista, manteniendo y posibilitando la ascensión como un requisito mismo de su afirmación en tanto sujeto montañista. Y finalmente la relación entre el sujeto y su relato, ubicando y forjando así su propia construcción simbólica.

La interacción de los símbolos se da como el escenario mediante el cual se configura la mentalidad corpórea, de manera que se instaure la relación entre los distintos tipos de acercamiento que deviene en la ascensión del sujeto y su relato. El piolet, la fotografía, las palabras, la figura de la montaña en sí, los personajes importantes, son los elementos que van generando esa mentalidad y por ende su proyección social en el medio del montañista andino.

La antropología ha fundado el sustento teórico del porqué analizar al andinismo. Siendo una actividad que implica al ser humano, en las que se expresa tanto su corporeidad como su mentalidad, en el advenimiento de una esfera social que lo posibilita, implantando sentidos y significados que a la vez lo justifica. La montaña es un escenario público así como la cultura, la idea de escalar, los sentidos de escalar intervienen en lo humano y por ende en lo cultural.

Se sube a la montaña porque es necesario, subo a las montañas porque me es necesario. Expresarlo, definirlo, “sentirlo”, aprehenderlo han sido cuestiones surgidas en el ambiente mismo de esta actividad, apreciaciones o reflexiones que “aparecen”, tal vez como una forma de auto definir lo que hago y porqué lo hago. Escalar es abrirme a mí mismo, enfrentarme a mi ego a la vez misma que lo alimento. Todo lo que puede ser expresado no puede alcanzar para describir la sensación misma contenida en una fotografía, una imagen, los cercos de la memoria, lo inefable que me atrevo a expresar y no se expresa del todo.

La montaña y la antropología son, muy a parte del espacio físico, con todo su multiplicidad de imágenes internas y externas, los imaginarios que contienen y develan; son ese viaje que emprende tanto el etnógrafo como el andinista, la “ruta” que representa la etnografía y los flancos de una elevación; se trate de una odisea, es decir el relato de ese viaje que se realiza tanto en la interioridad como en el plano externo.

El andinismo representa, al igual que la posición del etnógrafo, entre otras cosas, una relación de poder. El etnógrafo tiende a clasificar, organizar, definir, interpretar el espacio social y cultural de los otros, es un arquitecto o bien un bricoleur de esos escenarios que configuran la “realidad” que se desprenden y constriñe la mentalidad y el comportamiento (etc.) de los seres humanos. El andinismo contiene así mismo lugares que el sujeto tiende a organizar, controlar, vigilar, a la vez que los expresa, define y contiene en su propio ser y en el ser colectivo.

Lo que se forja en los dos, es una visión y trabajo del cuerpo, o más bien la mentalidad corporal -que ha delineado la metodología y comprensión de este trabajo-, siendo un aspecto determinante debido a la profundidad con la cual se puede llegar a entender una “realidad”. El cuerpo es tanto una expresión como el medio a través del cual se adentra a ciertas expresiones. El cuerpo es el diálogo de ese juego profundo, las sensaciones y los sentimientos en el que se evidencian los sentidos de escalar. A raíz del cuerpo existe entendimiento, comprensión, análisis y por lo tanto posibilita la aprehensión.

Es por eso que se ha definido como juego profundo, por la manera en que mi propio cuerpo se enfrenta a una situación en la que el riesgo es latente, posible y hasta a veces parece ser inevitable.

Analizar una actividad próxima a mí ha representado una búsqueda de una autobúsqueda, precisar las maneras en que la montaña me define, y no sólo la montaña define, en este caso, el estudio antropológico ha profundizado esa circunstancia. Pero ha sido en mi vida encontrarme en un cuarto de espejos, siendo de alguna forma la montaña la que se remite a la antropología, y a la vez toparse con un rebote en que la antropología se remite a la montaña, algo así como un juego de sentidos e interpretaciones.

El andinismo en el Ecuador ha sido y es un tejer constante de estas formas, expresiones y contenidos enlazados a lo simbólico, a lo semántico, a la significación de los imaginarios y del cuerpo, las relaciones que lo viabilizan. La sierra ecuatoriana no es simplemente un remitente geográfico, ni el concepto de “montaña” un punto en el espacio físico, abarca una construcción compleja de símbolos y sentidos que se adentran en la constitución misma del ser humano, ya que esa visión de lo alto y trascendencia puede hallarse en cualquier lugar, en cualquier tiempo.

A lo largo de este análisis encontré muchos conflictos, tanto en el ámbito personal como social. Sobre todo por preguntas que surgían al momento de realizarlo, tales como ¿qué es lo que intento decir?, ¿se acaba aquí estas expresiones?, ¿porqué tanto miedo?, y han sido cuestiones que a la vez fijaron mi propia postura hacia ese universo, una postura de crítica y regocijo, de afirmación y negación; describir a aquellos con los que pude y no pude entablar amistad, con los que pudieron y no contarme lo que realmente sentían o que a través de su discurso no podía empatar lo que hacían “realmente”. Sin embargo, a lo largo de horas y horas puede de alguna manera encontrarme en esos discursos y en esas acciones, a veces consideraba que era yo mismo el que se estaba etnografiando.

Sin embargo los caminos y senderos de la interpretación se mantienen como puertas, ya sean abiertas o cerradas, y se van moldeando a las situaciones encontradas. Investigar ha sido un hecho infranqueable de consolidar respuestas, pero también de encontrar preguntas.

¿Por qué una conclusión no puede terminar en una pregunta?, ¿Por qué concluye? ¿Porque es una finalidad-en-sí? En las ciencias sociales nada está realmente escrito, bien sus estudios podrían ser considerados como el emprendimiento a un largo camino de retorno, ese retorno que es la reflexión, y en este caso valdría preguntarse nuevamente ¿qué es el andinismo? O tal vez aún más crítico: ¿es esto el andinismo?

BIBLIOGRAFÍA

ALBORNOZ, Sofía (Producción). **Por siempre joven**. En: Revista Vida Activa No 53. 2012. Disponible en: http://www.vidactiva.com.ec/930-edicion_n_53___por_siempre___joven/ Visitado en enero de 2013.

ALEXANDER, Caroline. **Venciendo lo imposible**. En: National Geographic, noviembre 2006. Págs. 40-65.

ANHALZER, Jorge. **Ética y estética en el montañismo**. En: Revista Campo Abierto No 13, 1990, páginas 35-36.

ARIZ, Gregorio. **La montaña es vida**. Editorial de la revista Campo Abierto, No 6, 1983. Páginas 1 y 2.

AUGÉ, Marc. **Símbolo, función, historia**. México: Grijalbo, 1987.

BARTHES, Roland. **La cámara lúcida**. Barcelona: Paidós, 1989

BIOSCA, Crístian, **Montañismo**. España: Ediciones Edimat, 2000.

BERMEO, Jack. **Aventura en las montañas, ascensiones a las altas cumbres del Ecuador**. Quito: ImpresoresMYL, 2002.

BONATTI, Walter. **Montañas de una vida**. Madrid: Desnivel, 2012.

CALVINO, Italo. **Por qué leer los clásicos**. Barcelona: Tusquets editores, 1992.

CAÑETE, Miriam. **El modelo triádico de Gerard Genette**. 2010. Disponible en: <http://entretextosteorialiteraria.blogspot.com/search?updated-min=2010-01-01T00:00:00-08:00&updated-max=2011-01-01T00:00:00-08:00&max-results=3> .Visitado el 4 de febrero de 2012.

COBA, Lisset. **Haga negocio conmigo: un ritual de pasaje y masculinidad**. Quito: PUCE, 2000.

CORAL, David, **Rutas de ascensión en el Chimborazo**, páginas 20-25. En: Revista Montaña, Número 26, Quito: febrero 2008.

CORTI, Nicolás. **Los sistemas de información geográfica (SIG) como una tecnología de información y comunicación (TIC) para turismo de alta montaña en el cantón Cayambe.** Quito: PUCE, 2010.

CROOK, Steve. **The Matterhorn: Hörnligrat, the north-east ridge.** Disponible en http://www.powell-pressburger.org/Reviews/38_Challenge/Challenge01.html Visitado el 8 de marzo de 2013.

CRUZ, Marco. **50 años con el Chimborazo.** Revista Montaña, No 26, febrero 2008. Páginas 14-18.

DE TERRA, Helmut. **Humbolt, su vida y su época.** México: Biografías Grandesa, 1956.

DREYFUS, Hubert y RABINOW, Paul. **Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica.** Buenos Aires: Nueva Visión, 2001.

DUCROT, Oswald; TODOROV, Tzvetan. **Diccionario Enciclopédico de las Ciencias del Lenguaje.** Buenos Aires: Siglo XXI editores, 2000.

DURAND, Gilbert. **Las estructuras antropológicas del imaginario.** España: F.C.E, 2005. Segunda Parte, Cap. I, págs. 131-150.

ECHEVARRÍA, Evelio, **NICOLÁS MARTÍNEZ,** Quito: Campo Abierto, Nro 9, junio 1986.

ECHEVARRÍA, Evelio. **Pioneros del andinismo ecuatoriano.** En: Revista Campo Abierto, No 7, Quito: 1983. Páginas 6-8.

EDITORIAL, de la revista Campo Abierto #11, pág 6, 1988.

EICHLER, Arturo. **ECUADOR.** Quito, Ex Libris, 1970.

ELIADE, Mircea. **Lo sagrado y lo profano.** Documento PDF recopilado de la edición Guadarrama, 1981.

ELIAS, Norbert. **Teoría del símbolo.** Barcelona: Península, 1994.

ESPINOZA, Francisco. **Annapurna.** Revista Campo Abierto. No 12, 1989.

GANCHALA, Omar. Jorge Larrea es el señor de la montaña. En: Diario El Comercio, domingo 10 de marzo de 2013. Disponible en: http://elcomercio.com/deportes/deportes-deportes_extremos-andinismo_0_880112083.html

GARAGALZA, Luis. **Introducción a la hermenéutica contemporánea**. Barcelona: Anthropos, 2002.

GARIBOTTI, Rolando. **Cerro Torre, la montaña de los secretos**. Revista Desnivel, #210, abril 2004. Páginas 32-38.

GAVIRIA, Sergio, **Montañismo en Colombia**, Campo Abierto N° 2. Quito: Marzo/Abril 1982.

GEERTZ, Clifford. **Ethos, visión del mundo y análisis de los símbolos sagrados**. En: Moreno-Rueda. Cosmos, hombre y sacralizad. Quito: Abya-Yala, 1997. Págs. 91-112.

GEERTZ, Clifford. **La interpretación de las culturas**. Barcelona: Gedisa, 2003.

GOLDBERG, Kate. **Alpinism: Then and now**. UK 2001. Disponible en <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/1502314.stm> Visitado el 12 de abril de 2013

GOODWIN, Stephen. **Matterhorn conqueror cleared over fatal falls**. The Independent News, 1997. Disponible en: <http://www.independent.co.uk/news/matterhorn-conqueror-cleared-over-fatal-falls-1248170.html> Visitado el 12 de enero de 2013.

GRAYDON, Don; HANSON, Kurt. **Montañismo, la libertad de la cimas**. Madrid: Desnivel, 2001.

GUANCHALA, Omar. **Jorge Larrea es el señor de la montaña**. Diario El Comercio. Domingo 10 de marzo de 2013. Disponible en: http://elcomercio.com/deportes/deportes-deportes_extremos-andinismo_0_880112083.html Visitado el 10 de marzo de 2013.

HARRER, Heinrich, **La Araña Blanca**, Madrid: Desnivel, 2005.

JUARROZ, Roberto. **Poesía Vertical 1**. Buenos Aires: Emecé, 2005.

JUNCOSA, José. **Presentación**. Páginas 1-7. En: WHIMPER, Edward. Viajes a través de los majestuosos andes del Ecuador. Quito: Abya-Yala, 1993.

KERÉNYI, K. Citado por GARAGALZA, Luis. En: **Introducción a la hermenéutica contemporánea**, Páginas 116-119.

KOEN. **How the British create the modern mountaineering**. Suiza: 2011. Artículo disponible en: <http://www.summitpost.org/how-the-british-created-modern-mountaineering/713630>. Visitado el 12 de abril de 2013

KORSTANJE, Maximiliano. **La antropología de la imagen en Han Belting**. En: Revista Unam, volumen 9, numero 7, 2008. Disponible en: <http://www.revista.unam.mx/vol.9/num7/art50/int50.htm> Visitado el 2 de febrero de 2013.

KUKUTZCKA, Jerzi. **Mi mundo vertical**. Madrid: Desnivel, 2010.

LANDÁZURI, Freddy. **Sisha Pagma, primer ochomil ecuatoriano**. Revista Campo Abierto. No 11, 1988. Páginas 8-14.

LANDÁZURI, Mariana. **¿Por qué escalar montañas?** Revista Campo Abierto, Número 12, 1989. Páginas 23-26.

LARREA, Jacobo. La conquista del Altar. En: Revista Terra Incógnita, 1998. Disponible en: http://www.terraecuador.net/revista_1/1_altar.htm Visitada en noviembre de 2011.

LISNOVSKY, Marcelo. **Monte Aiguille, Macizo de Vercors, Pre-Alpes Franceses**. La primera de las primeras ascensiones. Sin fecha (s/f). Disponible en: http://www.culturademontania.com.ar/Historia/HIS_mtaiguillevercors-prealpesfranceses.htm Visitado el 18 de diciembre de 2012

LISNOVSKY, Marcelo. **¿Cómo fue la primera ascensión al Mont Blanc?** Sin fecha (s/f b). Disponible en: http://www.culturademontania.com.ar/Historia/HIS_montblanc-alpesuizos.htm Visitado el 19 de diciembre de 2012

ISNOVKY, Marcelo. **Primera ascensión al Cervino, Alpes centrales, Europa**. Sin fecha (s/f) Disponible en: http://www.culturademontania.com.ar/Historia/HIS_cervino-alpes.htm Visitado el 13 de abril de 2013.

MARTÍ, Jordi. **El excursionismo: entre la ciencia y la estética**. Disponible en <http://www.ub.edu/geocrit/sv-23.htm> Visitado el 13 de abril de 2013

MARTÍNEZ, Augusto. **Contribuciones para el conocimiento geológico de la región volcánica del Ecuador**. Cayambe: Abya Yala, 1994.

MARTÍNEZ, Nicolás. **Pioneros y precursores del andinismo ecuatoriano**. Quito: Abya-Yala, 1994.

MARTÍNEZ, Nicolás. Citado por ECHEVARRÍA, Evelio. Páginas 17-19. En: Nicolás Martínez, Quito: Campo Abierto, No 9, junio 1986.

MESSNER, Reinhold, **La zona de la muerte, terreno fronterizo**. Colonia: ed. Desnivel, 2001.

MESSNER, Reinhold. **The crystal horizon, Everest: the first solo ascent**. Seattle: The Mountaineers, 1989.

MEYER, Hans. *In den Hoch-Anden von Ecuador: Chimborazo, Cotopaxi, etc.* Traducido al español como Los Altos Andes del Ecuador. Quito: Abya-Yala, 1993.

MORENO, Segundo. **El Chimborazo: ancestro sagrado andino**. En Antropología Cuadernos de Investigación. Revista de la Escuela de Antropología No 7, 2007. Páginas 87-107.

NEILL, David, **Geología**, Pp. 5-7. En: JORGENSEN, Peter (editor), Catálogo de las Plantas Vasculares del Ecuador, St. Louis: Missouri Botanical Garden, 1999.

NICHOLS, Bill. **La representación de la realidad**. Barcelona: Paidós, 1997.

ORTNER, Sherry. **Resistencia densa: Muerte y construcción cultural de agencia en el montañismo himalayo**. Texto en pdf, 34 páginas, 1999. Disponible en http://www.idaes.edu.ar/papelesdetrabajo/paginas/Documentos/05_13_OrtnerResistenciadensa.pdf. Visitado en mayo de 2011.

PÁEZ, Antonio. **Dato curioso**. En: Revista Montaña, No 34, diciembre 2012. Páginas 25-26.

PAZMIÑO, Rómulo. **Sobre la cumbre del sol**. Revista Campo Abierto, No 7, 1983. Páginas 11-14.

PAZ Y MIÑO, Mario. **En la cumbre, biografía de Enrique García Benalcázar**. Quito: PPL, 2012.

PLEYÁN, Carmen. **Teoría y técnica de la literatura**. En Enciclopedia Labor, Tomo VII, páginas 1-44. Barcelona: Labor, 1974.

PORCHIA, Antonio. **Voces**. Buenos Aires: Edicial, 1995.

QUINTERO, Santiago. **Máscaras Solitarias**. Quito: Edimpres S.A. 2003

REISS, Wilhelm. **Reisen in Sud-Amerika; das Hochgebirge der Republik Ecuador**. Berlin: Asher y Co. 1896.

RIVADENEIRA, Santiago. El **montañismo en el Ecuador del siglo XXI**. En: Revista Montaña No 34, Quito: Diciembre, 2012.

RODRÍGUEZ, Hernán. Prólogo, **Nicolás Martínez caminante, científico y artista**. En: MARTÍNEZ, Nicolás. Pioneros y precursores del andinismo ecuatoriano. Quito: Abya-Yala, 1994. Páginas V-XXVII.

ROJAS, Ivan. **Se conforma La ASEGUM**. En “Noticias y comentarios”. Revista Campo Abierto. No 13, 1990.

ROSALDO, Renato. **Cultura y Verdad**. Quito: Abya-Yala, 2000.

RUEDA, Marco V. **Mitología**. Quito: Puce, 1993.

SANDOVAL, José. **Por fin nació la Asociación de Excursionismo y Andinismo de Pichincha**. Revista Montaña, No 10, 1969. Páginas 32-37.

STACEY, Luis (Dir.), **50 años de recuerdos**. En: Revista Montaña, No 18, 1994. Páginas 37-41.

TADEU, Tomaz. **A producao social da identidade e da diferenca**. En: Tadeu, Tomaz (org.). Identidade e diferenca. Petrópolis: Editora Vozes, 2000. Páginas 73-102.

TERRAY, Leonel. **Los conquistadores de lo inútil**. Madrid: Desnivel, 2008.

TOBAR, Francisco. **Narración de nieve para íntimos**. En: BERMEO, Jack. Aventura en las montañas. Quito: ImpresoresMYL, 2002.

TREMONTI, Marino. Citado por ECHEVARRÍA, Evelio, En: Nicolás Martínez. Quito: Campo Abierto, Nro 9, junio 1986. Páginas 16-19.

TWIGHT, Mark y MARTIN, James. **Alpinismo extremo, escalar alto, rápido y ligero**. Madrid: Denivel, 2000.

TYNDALL, John. **Hours of Exercise in The Alps**. New York: D. Appleton and Co. 1896.

VAN GAAL, Monique. **In the clouds**. 2003. Disponible en www.onderweg-reismagazine.nl/stories/1/climb%20the%20Matterhorn Visitado el 8 de marzo de 2013.

VILLAFANE, Justo. **Introducción a la teoría de la imagen**. Madrid: Pirámide, 1998.

WAQUANT, Luic. **Entre las cuerdas**. Madrid: Alianza, 2004.

WHIMPER, Edward, **Triumph and tragedy on the Matterhorn**, en: LEWIS, Jon E. (Editor), The mammoth book of climbing adventures, New York: Carroll and Graf Publishers, 2001.

WHIMPER, Edward. **Viajes a través de los majestuosos andes del Ecuador**. Quito: Abya-Yala, 1993.

ANEXOS

1.- ENTREVISTAS

ENTREVISTA A MONTAÑISTAS MAYORES DE 60 AÑOS

1. ¿Qué es el andinismo?
2. ¿Qué significa el andinismo para Usted?
3. ¿Qué diferencia existe entre el andinismo y otras disciplinas deportivas?
4. ¿Por qué empezó a hacer andinismo?
5. ¿Qué hace que una persona pueda llamarse andinista?
6. ¿Por qué subir montañas?
7. ¿Qué representa o ha representado la montaña en su vida?
8. ¿Qué significa estar en la cima de una montaña?
9. ¿Qué diferencias existen entre las experiencias de un montañista con la vida de una persona más citadina?
10. ¿Cuál es la experiencia más importante que le ha dado el andinismo?
11. ¿Qué sensación se tiene al subir una montaña?
12. ¿Cuál es el límite, ya sea técnico o psicológico, que implica la montaña?
13. ¿Por qué hacer cumbre a montañas “peligrosas”?
14. ¿Cuál es el mayor riesgo de un montañista?
15. ¿Cuál ha sido su mayor aspiración como montañista?
16. ¿Qué sensación se tiene al regresar de una montaña?
17. ¿Cuáles han sido las mayores dificultades que ha encontrado en la práctica del andinismo?
18. ¿Qué relación ha existido entre la práctica y su profesión?

ENTREVISTA A MONTAÑISTAS PROFESIONALES O GUÍAS DE MONTAÑA

1. ¿Qué significa el andinismo para Usted?
2. ¿Por qué empezó a hacer andinismo?
3. ¿Qué hace que una persona pueda llamarse andinista?
4. ¿Qué significa ser guía de montaña?
5. ¿Existe una diferencia entre “subir montañas” y “subir montañas con clientes”?
6. ¿Qué representa o ha representado la montaña en su vida?
7. ¿Qué significa estar en la cima de una montaña?
8. ¿Qué diferencias existen entre las experiencias de un guía de montaña con la vida de los andinistas aficionados?
9. ¿Qué diferencia existe entre un guía de montaña y la vida de una persona citadina?
10. ¿Cuál es la experiencia más importante que le ha dado el andinismo?

11. ¿Qué sensación se tiene al subir una montaña?
12. ¿Cuál es el límite, ya sea técnico o psicológico, que implica la montaña?
13. ¿Por qué hacer cumbre a montañas “peligrosas”?
14. ¿Cuál es el mayor riesgo de un montañista?
15. ¿Cuál ha sido su mayor aspiración como montañista?
16. ¿Qué sensación se tiene al regresar de una montaña?
17. ¿Cuáles son las dificultades profesionales que tiene como guía de montaña?

ENTREVISTA A MONTAÑISTAS AFICIONADOS

1. ¿Qué significa el andinismo para Usted?
2. ¿Por qué empezó a hacer andinismo?
3. ¿Qué hace que una persona pueda llamarse andinista?
4. ¿Cuál es la diferencia entre el andinismo y las otras disciplinas deportivas?
5. ¿Por qué subir montañas?
6. ¿Quién es un montañista aficionado?
7. ¿Qué representa o ha representado la montaña en su vida?
8. ¿Qué significa estar en la cima de una montaña?
9. ¿Qué diferencias existen entre las experiencias de un montañista profesional con la vida de un montañista aficionado?
10. ¿Cuál es la experiencia más importante que le ha dado el andinismo?
11. ¿Qué sensación se tiene al momento de subir una montaña?
12. ¿Cuál es el límite, ya sea técnico o psicológico, que implica la montaña?
13. ¿Cuál es el mayor riesgo de un montañista?
14. ¿Cuál ha sido su mayor aspiración como montañista?
15. ¿Qué sensación se tiene al regresar de una montaña?
16. ¿Cuáles han sido los mayores obstáculos o dificultades al momento de practicar este deporte?
17. ¿Cómo se vincula su actividad del montañismo con su actividad profesional u ocupación de sustento económico?

ENTREVISTA A MUJERES MONTAÑISTAS

1. ¿Qué significa el andinismo para Usted?
2. ¿Por qué empezó a hacer andinismo?
3. ¿Qué hace que una persona pueda llamarse andinista?
4. ¿Por qué subir montañas?
5. ¿Qué representa o ha representado la montaña en su vida?
6. ¿Qué significa estar en la cima de una montaña?

7. ¿Según su apreciación, cuál ha sido el papel de la mujer en el montañismo?
8. ¿Considera Usted que ha sido difícil para la mujer incursionar en el montañismo?
9. ¿Qué papel tiene la mujer en el andinismo ecuatoriano?
10. ¿Qué diferencias existen entre las experiencias de una montañista con la vida de una mujer más citadina?
11. ¿Cómo ha sido para usted, siendo mujer, haber incursionado en el andinismo?
12. ¿Cuál es la experiencia más importante que te ha dado el andinismo?
13. ¿Qué sensación se tiene al subir una montaña?
14. ¿Cuál es el límite, ya sea técnico, físico o psicológico, que implica la montaña?
15. ¿Por qué hacer cumbre a montañas “peligrosas”?
16. ¿Cuál es el mayor riesgo de una montañista?
17. ¿Cuál ha sido la mayor aspiración como montañista?
18. ¿Cuáles han sido, en términos sociales, sus mayores obstáculos o problemas que se le ha presentado para poder realizar la actividad del andinismo?
19. ¿Por qué, si lo considera, se podría hablar de héroes en el andinismo?
20. ¿Se “conquista” realmente una montaña?

2.- GUÍA DE ENTREVISTAS Y CONVERSACIONES PERSONALES

Montañista #1 (febrero 2013).

Montañista #2 (febrero 2013).

Montañista #3 (febrero 2013).

Montañista #7(marzo 2013).

Andrea Castillo (enero 2013).

Mario Paz y Miño, se incluyen las conversaciones y entrevista (enero, febrero y marzo 2013).

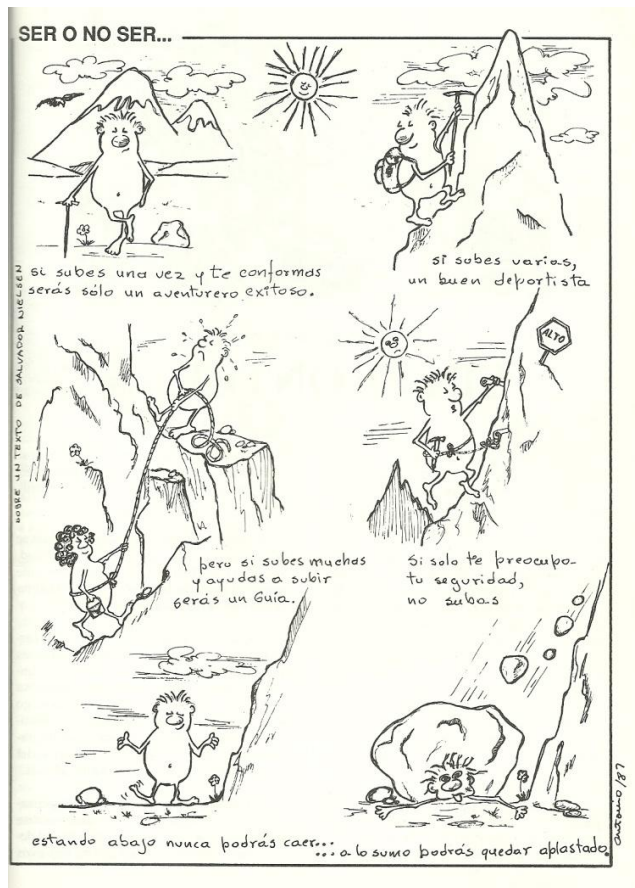
Antonio Páez, se incluyen las conversaciones, consultas y entrevista (enero, junio y julio 2011; enero, febrero, marzo y abril 2013).

Carla Pérez (febrero 2013).

Santiago Rivadeneira, se incluyen las conversaciones, consultas y entrevista (enero, febrero y marzo 2013).

Romel Sandoval (febrero 2013).

3.- FOTOGRAFÍAS E IMÁGENES RELEVANTES



Tomado de Revista Campo Abierto, Número 11, diciembre 1988, Página 27.



“Jorge Larrea es el señor de la montaña”, artículo de El Comercio, domingo 10 de abril. Video de la entrevista disponible en: http://elcomercio.com/deportes/deporte-andinismo-montanista-entrevista_3_882541763.html .Visitado el 30 de abril de 2013.



Rómulo Pazmiño en la portada de la revista No 53 Vida Activa



Carla Pérez en la portada de la revista No 55 Vida Activa.



“¿Por dónde se podría escalar el flanco oriental?”, junto a mi gran amigo y compañero de montaña Antonio Páez. Observando al Antisana. Fotografía tomada por Adela Espinoza. Mayo 2013



“Tres puntos en la colosal montaña”, ascendiendo junto a Gustavo Cevallos y Roberto Morales al pico sur del Nevado Antisana. Fotografía tomada por Antonio Páez. Noviembre 2010.



Ascendiendo al Iliniza sur con amigos y algunos compañeros del Club PUCE. Septiembre 2012.
Fotografía de Alejandro Veintimilla.



“¿Cuáles son los límites del horizonte?” En la cumbre del Nevado Cotopaxi, diciembre de 2011. Archivo Personal.